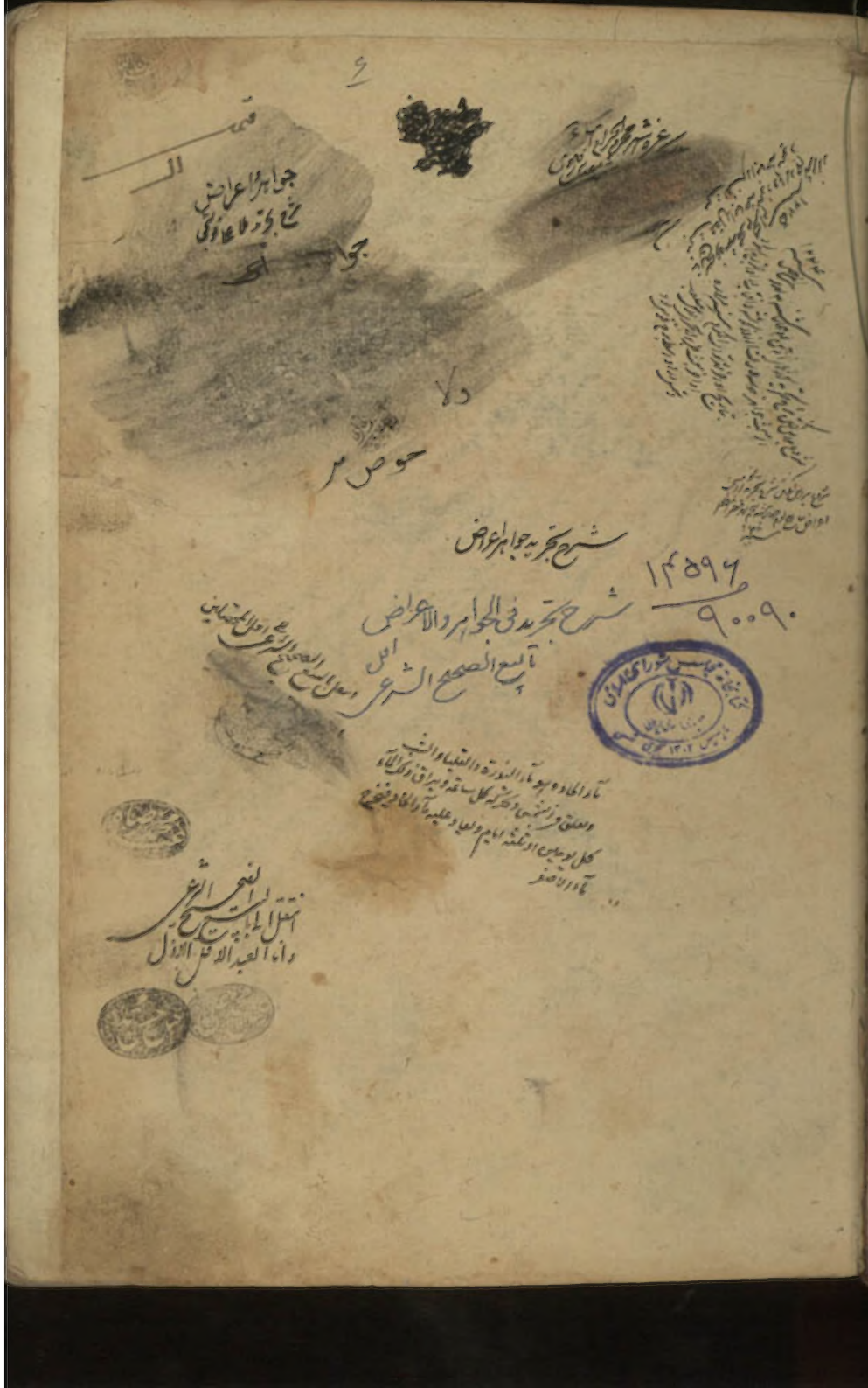

شرح تجريد

المتواصلة الذاتية في الشيء والمتجذب لانه سلف الذاتية في الطول
والمادة كل شيء يكون مددا لغيره قال الشيخ الرئيس في الشفاء

باسمه سبحانه وتعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها
على مباحث الاعراض لان وجود العرض موقوف على وجود الجوهر فناسب ذلك
ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض
على مباحث الجواهر نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال
الجواهر كما يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه
باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد
البعد والزاوية القائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل
المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
الباعث وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل
اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر
حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر وقالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود
مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في الموضوع
ومعناه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع وليس الواجب
ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بنفسه
بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل
او مفارق عن المحل في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما
ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول في جعل المادة من اقسام المقارن
للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن
وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج عن التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر
الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في

جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل و
هو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني مركب من
جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر
لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء
او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا
يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه
وهو الهيولى او لا متحيزا او لا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو
النفس او جزءا منه او لا مدبرا او لا جزءا منه وهو العقل او جزئه والموضوع
والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا
ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال
والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه
ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا ان الحال والعرض
قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة
فالحال اعم مطلقا من العرض وبين العرض والموضوع مباينة لان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض
على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق
كل حال فهو عرض لكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على
المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات
لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية
والمعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس
لما تحته اما لا واختار المص انه ليس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك
بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس م

بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط
اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج فى اثبات
جوهرية النفوس الناطقه والصورة الحالة فى الاجسام الى نظر و
استدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض
وكذا فى اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى
استدلال فلا يكون شئ من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتى
الشئ كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشئ ورد بان ذاتى الشئ
انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه ولا نسلم
ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها المهية بكنهها بل المتصور من النفس
هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض خارج عن مهيتها وكذا
الحال فى سائرها ولو كانت المهية معقولة بالكنه فى هذه الامثلة لامكن
ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثانى ان مفهومى الجوهر والعرض كلا
هما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواعه فان انواع
الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها
اولى من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك على ما
هو ذاتى له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية
بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر فى بيانه على تقدير صحته
انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الانواع
الى يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ منها فجاز ان
يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا
لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرض بالنسبة
الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه مستغن عن

الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين
المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى
الموضوع والذاتى لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتى له وان قطع
النظر عن جميع ما يغايره بها وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة عن
عدم الحاجة الى موضوع والعدمى لا يكون جنسا للانواع المحصلة
وفى قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضى اشارة الى ان هذا الوجه
انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين الذين يعقلان من الجوهر
والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف
الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه
تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومى
الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات
الثانية ولم يزد فى الدليل على ما استدلوا به فى المشهور على عرضية
هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زايدين على ما
تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الجسم مثلا
امر متحقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا فى السواد مثلا امر متحقق زايد
على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه ثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين فى الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها
كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهنى وظ انهما ليسا منها
واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا يحصل
بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول
اما ان يكون جوهرا فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعنى
ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه

الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى العرض
او يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ولنفسه بحسب الوجود على ما هو
شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه
ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر
والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا
يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كونه جنسا لجميع ما يصدق
عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسا ولا تضاد بين الجواهر ولا
بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع
في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها
واخرون بين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين
الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفنا ضد للجواهر فاذا خلق
الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفنا ليس الا العدم
والعدم لا يكون ضد الشيء لان الاضداد لا بد ان يكون وجوديا على
ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل قائمان
في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة
الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد
والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا
العوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض
من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به

لزم الدور ولا بالخارج سوى ما ذكرنا لان نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو
امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه
واحدا بالعرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل
ذلك باطل على ما مر والجواهر ايضا تختار ان امتيازهما بعوارض والا توقف
بها لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معي كما مر في
مبحث التشخص وايضا لو لم يكن ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل
واحد لطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة
المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد
بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا
ان يكون الحال القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين
الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا تنفصل
الاثنان في اثنينيته عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية
وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد
في مكانين لان البديهة لا يفرق بينهما قطعا والتالي باطل فكذا المقدم
وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالله
بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك
من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل البنوة والبنوة من الا
ضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن
وكان منشاء هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم
من المعتزلة زعم منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين
ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام
عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة

الانفكاك بين اجزاء الجسم المولف لابد له من رابطة به يصعب التفكيك
وذلك هو التاليف وليس قايما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما بل لكل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة
لتعسر الانفكاك بينهما بل لحد واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم
من الجواهر الفردة وهو م وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الا
نفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قام بكل منهما
تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم
بانعدام احد الاجزاء وضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو
جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القايم
بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة و
التثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح واحد والحيوة ببنية متحدة
الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض
الواحد القايم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بالشيئين صارا
بالاجتماع محلا واحدا له كما هذه الصورة مما ذكرنا يظهر جواب اخر
من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام
المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام
المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع
اي اجزاء يصح ان يقال في كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء
مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء
كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل و

ان القسم

ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما الا القسم الاول
فظ ايضا ان انقسام الحال بهذا المعنى يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام
السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم كذلك وكيف لا وكل جزء
منه انما يفرض في جزء اخر من محله وانقسام المحال به فيلزم انقسام المحل
فمنهم من حكم بالاستلزام قطعا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد
دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من
تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محل متعدد وقد ظهر بطلانه
وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك
الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض
من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل
فقال ان الحال في محل منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه
على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا
وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه
وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حاله في
محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وليس شيء منها
منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها و
ليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم
بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك
المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون
شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصورة المذكورة لكن الامام

في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات
امور موجودة في الخارج اقول انت خبير بان البديهة لا يفرق في ذلك
بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما
جاز في الاعتباري ان يشغل كل محل لا بطريق السريان جاز في الخارج ايضا
وذلك لكن يرد انا قطعنا من جسم مخروط النقطة التي على راسه لا يعدم محله
الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما
مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم مثلا قطعه من جانب
قاعدته لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان
آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على
حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور
اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية
فليست من الاعتباريات التي هي محصورة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه
الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان
لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوع
لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو
مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتف عنه بموجده او لان التشخص مفتقر
الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه
ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه
فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في الوجود
وقوله مكتف عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة
الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت به انه يستفيد الوجود من الفاعل
لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص

مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني
ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا
لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل
لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية
فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان
قيل يجوز ان يكون لامر حال فيه في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص
ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير
متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز
عند الحكماء فاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اهم من ان يكون
بلا واسطة فما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو
لو كان بما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته
كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على
وجود الهيولى لا على حلولها والدور في ذلك ولو سلم فنقول انه دور معية
كما مر غير مرة وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون
له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا
هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع
من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال
لانه اذا كان للموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان
الموضوع المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد و
جودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا لموضوع بعينه

فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين من حيث هو موضوع وانتفى بانتفائه العرض
ايضا ضرورة انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعا
متعددة كل واحد منها بذاته توجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها
بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقى تشخصه بالثانى فلم ينعدم ولا
يكون مشخص ههنا امرا مبهما كان كل واحد من المعينات فان اجيب بانه
يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصى قلنا قد عرفت ان الدليل
انما قام على امتناع توارد علل على سبيل الاجتماع دون التعاقب وانما لزم
بهذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى
آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له فى الخارج فيكون محتاجا
الى حيز شخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا فى حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا
الحيز المعين وانتفى انتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هى فى حال من
احواله اعنى التحيز لا فى وجوده او فى تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيز المعين
لا وجوده او تشخصه كما فى العرض لانا نقول باى طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج
فى وجوده ولا فى تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا فى حيز
كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم
يحتاج فى تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون انتفاء
انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى غيرها
من اللوازم لا فى وجوده او تشخصه وان ما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص
للعرض قائم فى ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه يشترك فالفرق المذكور يحكم
ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض
ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يكون
مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص محتاجا فى وجوده ولا فى تشخصه

المحتاج عند انتفاءه

فلا يكون الجسم المتشخص

الى مكان

الى مكان معين وجريان دليلهم فى الحيز مم فان دليلهم فى الحيز ينقدح باختيار ان
تشخص الجسم لمادته واما عن المنع فان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص
او امور متعلقة بها يحصل منهما فى الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص تسميها
الى الشخص نسبة الفصل الى النوع تسمى تشخصا وقد مر ذلك فى مبحث التشخص و
لا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر مشخص جزئى ولا يمكن ان يحصل
تلك الصورة الجزئية من جزئى آخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص
انتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف فى ان العرض هل يمكن ان
يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل هو واقع وانما
المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما
يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما
عرضان من مقولة الكيف حالان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة والا
نحناء والاستدارة فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذاتى النقطة هو
الخط وذاتى الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عرضى
ولو سلم فى الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة
والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا
عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد تخلله سكنات اقل
او اكثر باعتبارها تسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليسا تخلل السكنات
فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عايدان الى الذاتيات
دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بسبب الاضافة
الى حركة اخرى لقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف
باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالقياس الى الاسرع وبالجملة فليس

هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة والبطوء واستدلوا على امتناعه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم
به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز
والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالا
خرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه
وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق ان يكون محلا مقوما للحال ولان
الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد
احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن
جهة ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم و
لا الجسم بالمكان ويحققه امران الاول ان التحيز صفة الجوهر قائم به
وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوجود
التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى تبعه
غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط بقيامه بالجوهر
وهو اشتراط الشيء بنفسه او الثاني ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر
فيكون قيام كل متحيز مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له
الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته
ثم انما قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل
به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون
ناعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا
بوجود لوضعي اي مشار اليه لا يتحيز بالاستقلال احترز به عن النقطة

فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد ان بين حقيقة الجسم الطبيعي و
عرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد وبالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة
متقاطعة على زوايا القوائم واراد وبالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق
فيه خطوط كذلك وانما اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الا
بعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والخروط المستدير
برين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار
تلك الابعاد اذ لم تزالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد
في المتصور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل ما قصد اخراجه
اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن بغاية الامكان
يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقق
ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد
كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد
بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به
فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب و
هو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا
فالجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا
يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متشابهة وهو مذهب جمهور المتكلمين
واما غير متشابهة وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من

الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض
فعلى الاول لا يكون فيه اجزاء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما ان يكون
غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني
صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا
فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون
شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء
اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كالخطوط جوهرية متصلة في حد ذاته
معنا واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلط منهما فقط
او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال
وجوده مطلقا بطل مذهب الجمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب
محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالآخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الا
حتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا
تدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما
يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة و
جود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره ابطال
الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتداء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون
ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي

جهة اليمين

جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير
ما يحاذي جهة خلفه متحيزا بالذات لا بد ان ينقسم في الجهات الثلث لا يقال
ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم
الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام
ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان
الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو مح بالضرورة فلا بد
ان ينفرض في ذاته شيء دون شيء فيكون منقسما ولو بوهما فهذا الدليل كما
ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين
بين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة
في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير
متحيزة بالذات وغير مالئة للمكان والبديهية يحكم باختلاف الجهات والاطراف
فيما هو متحيز بالذات ومال للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط
يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط
الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل
محال والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن
التماس لزم انقسام المتوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي
منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم فهو خلاف المفروض و
لحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء
وثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا
لا على التعادل وقد فرض تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك

الخارجة عنه فيلزم التعدد
في الطرفين

الثاني بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط
والا لم يتساو الحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما
وشيء اخر منه مشغولا باخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير
متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط و
بعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع
كونها غير منقسمة فرضا وانه محال لا يقال بهذا المحال لا يلزم من وجود الجزء الذي
لا يتجزى وحده بل منه مع ما قرن معه من تركب الاشياء من اجزاء وقرهم من تحرك جزئين
على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر
فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او
يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا
قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اجتماعه
على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شبيهة اربعة كانت او ستة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا
بالضرورة وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا
بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من
احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين
المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك
لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا
اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط

يكون

يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي يلي
الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من
جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى
الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء
لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي
يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي يلي الطوق العظيم وحركته وهو مكابر
بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حتى تحرك الابعد جزء لزم انفصاله
عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء ويلزم تفكيك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيط
بعضها بعض على بعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى
الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى
ينفك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا
يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكيك وسكون المتحرك
اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من
اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه
المدة ربعا من الدورة فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد
لا يخ اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة
الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدورة قريب
على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب
سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر زمنها واقلها مكابرة صريحة فان سكناته بقدر زيادة
حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان
يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا

نحس بسكونه زمانا اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة
وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى امتنع جعلها دائرة و
امتنع ايضا جعل ما يوجد وعرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس
الا خطوطا فاما ان يتلاقى ظواهرها اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون
مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان
حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط
بها الانطباق عليه وظاهر المحاط بها الانطباق عليه وظاهر المحاط بها كباطنها
فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدائرة محيطا بعضها بعض
فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي لمنطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة او لا مع كونها صغيرة جدا
واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب
المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر
مخطئ في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة
وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على
قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة
على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو
والاصوات الخفية جدا فاذا كان التفريس على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر
الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس
بشيء لان هذا التفريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا
له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم
بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى وبين ما
لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى ما جوبه بحجتهم تقريره

انتفى بعضها لا بعض فاذا امتنع
ذلك كل واحد منها امتنع على
الاول ايضا وان لم يمتنع جعل الخط
دائرة فاذا جعلناه دائرة ٣

الحجة

الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء
في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وفي ذات وضع يلزم المط وان كانت
عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان
يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة
وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب الحجة
الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودا في الحال
لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان
الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة
الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد
جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غيرا في الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها
موجودة في الحال موجودة بتمامها في الحال بل يكون الموجودة احد
جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في
الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين
جزء الحركة في الجزئين وان كانت المسافة التي وقعت الحركة عليها في الحال
غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان
في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجودة
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا

في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة
تقريره ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان
موجود ولو لم يكن الآن لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد
وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء
الزمان لا يجتمع في الوجود ولم يكن تمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة
والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن
لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل
معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا نم وجود الزمان
الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران
ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون
الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان
ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في
نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه
ان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في
شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو
لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا
والفرض انه لا وجود لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة
والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي

كان حالا

كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود
لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة
بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ
لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة
فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة
في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم
مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع و
لو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود
الحركة على ثبوت جزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما
يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما
لا يتجزى فالمتحرك من احد جزء من اجزاء المتحرك المسافة الى آخر منها متصل بالاول
لا نح اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد
في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا
واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا
واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها
في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء
الذي لا يتجزى هي كونه الاول في المكان الثاني فاذا حصل له ذلك يوصف
بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون في المكان الثاني والمتمكن في المكان الثاني يوصف
فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف فيه ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم
من تركب الحركة مما لا يتجزى ان يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء
التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى و
تركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث انه لا يدري فانه لما وقف على

ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس
كتفكيك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا
الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام
ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في
الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه الشناعة بالجزء الذي لا يتجزى لانه
اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة
ان الجسم عند النظام من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان والاعتقادات والا
لام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا و
اما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة
من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان
كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقرر من
مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية
اجزاء مثلا بحيث يكون المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث
متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مولف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب
النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل
جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول
قد سبق انفا وسيجيء ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان

يقول لا يصير

يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل
تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول
بالجزء بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد
ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان
يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى
متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهي لضرورة
القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهي كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك
الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المذكورة
ليست من هذا القبيل فلا يفيد عدم تناهيها فيفتقر في التعميم الى التناسب يعني
اذا اثبتنا بان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاءه متناهية
والجسم الذي فيه البحث له حجم لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه
ولا شك انه يجب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى
الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي
الى الغير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية
واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا
ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان
ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الا
عداد فلا يوجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك
الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان
يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض و

اذا كانت لها مقادير انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها
واذا كانت متساوية وكان انبساطها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت
نسبة مولف منها الى مولف آخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة
فيما قررناه اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي وبالتفاوت
لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطي لان السريع اذا قطع جزءا ايضا
اذ لا اقل منه ولا تحلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا
يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا
بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل
السكنات فاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطي مع قوله وان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المص
اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود
المؤلف وعدم لحوق السريع البطي وتقريره ان يقال المسافة المتناهية المقدار كانت
مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لا تمتنع قطعها في زمان
متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له ويمتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم
يلحق السريع البطي اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء
غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطي قطعا والثمرة
قضت ببطلان الطفرة حكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام الحاد
على القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما غير مثبت الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانه لا يثبت
بابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان

الطفرة

الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يمر في خلاله اجزاء بيض
وليس ذلك لفرط اختلاط اجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس
لان اجزاء المسحوقة اقل من الطفرة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير
متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل
يكفيه ان يقول كما ان المسافة والمتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية
كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء الزمان والمسافة
معا فيمكن قطعا فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام
الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع
نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كل من المسافة والزمان
المتناهي قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بانا لا نقول
بالتناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل من الطرفين من اطرافه
فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية انما كان [illegible] الجسم
للانقسامات الغير المتناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية
لا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام
عن برهان التناسب حيث قال لا نم ان نسبة الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان يتخلل الفرجة تقضي ببطلانه
فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب جسم مما لا يتجزى
وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل فيه بالفعل ولما امتنع وجود
الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسام لا الى نهاية بمعنى انه
لا ينتهي الانقسام الى حد يقف عنده ولا تقبل الانقسام بعده كما زعمه السمنية
والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات الى لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل لم

ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار
مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك
على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود
ما لا يتناهى في الخارج ممتنع مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة
لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا يصل الى حد
الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم
المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب
انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع
والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفتعله بالنفوذ فيه والكسر
لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا يوجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالفرضية
ما هو بفرض العقل كليا او الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة
للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل
عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما لا باعتبار نفسه بل لامر
خارج الى غيرهما استين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب
اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي يوجب انفصالا في الخارج لان
محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يباين او يحاذي
من جسم جسما يجب ان يتغاير ما يباين او يحاذي منه جسما آخر والحق انها
لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم
وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير
بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك
الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك

لكانت المفترقات

لكانت المفترقات اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك
حدودها ثم يجود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة و
ما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية
بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان الجزء الذي لا يتجزأ او
ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة قابل للقسمة
الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية
بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او
لا بمجرد وهم بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم
اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج المل
لدى في الماهية فيجوز ح على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز
على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية
من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال فجواز القسمة الوهمية ملزوم
لجواز القسمة الانفكاكية فيبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو
ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم
بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط
عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها
متصل واحد في نفسه بالحقيقة غير قابل للانفصال العملي بل للانفصال
الوهمي والجسم الذي يقبل الانفكاك الفعلي كالماء مثلا غير متصل في
الحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هيهنا مظنة ان يقال ان لا
يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك

لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية
الجزئين المتصلين المفروضين في الجسم المقسوم وبهما والا انحصر نوع ذلك الجزء
في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد
منهما قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه
بنفسه واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك
لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو
مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية و
هو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول اولا
جيران مبناه ليس الا عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق
الجزء الخارج الموافق في الماهية ويتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق في الماهية لعل تشخص احدهما مانع من هذا القبول او تشخص
الآخر شرط له فلا يجوز كون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئين
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من
ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد
ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما
مر عند الحس بقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فذهب
افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب
الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه
في الحالتين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصورة النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص
هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال

في جوهر آخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريدهم
عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم
وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا
مفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران منفصلان
في ذاتهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين
هذين المنفصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين
والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعدام الجسم بالكلية وايجاد الجسمين
الآخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص
بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبول الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل او وجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك
ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم
المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة
ذاك بعينها وهو ظ لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن
واحد في مكانين واما غيرها وح ان كانت مادة كل منهما حادثة بعد
الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون
تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة
الجسم المتصل انعدم جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين
المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم
بالمرة لا مجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين عن لا شيء
وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين
وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة

موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد يقف
عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية
بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى حد منها
واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال هو بعينه هو عند الا
تصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلزم ان المادة تين لو كانتا مو
جودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مستملا على اجزاء بالفعل
وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل بمادتين وليس كذلك بل
هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد ولا يلزم وجود
الاجزاء بالفعل فيه فاذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد
متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد
والمتصل المتعدد يختصان بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا
للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا
قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية و
الجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجزء
بادى الراى فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له
مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد
بالاتصال معنى آخر فلا نم انه يثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى
آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له
اجزاء بالفعل لا تصل القسمين الوهمية والخارجية فهما معنيان عرضيان اى
زايدان على حقيقة الجسم متواردان عليه فح لا نم ان الجسم عند طريان
الانفصال عليه ينعدم ذاته ينعدم وصفه اعنى كونه متصلا بالمعنى

بيس

المذكور

بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا في ذاته لم يكن بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا
له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه
لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران اقول ولقايل ان
يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلث وهو الجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وتبعية كونه
معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته
اعني جسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران
اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة
للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم الانفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم
التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون
ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة المتعددة
متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا تقبل
الانفصال ويحدث صورتان آخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا تتصل
ولا تنفصل باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي
وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل
هو موجود باقي في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل يقول الامام ان الجسم
اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه لو كان
قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل واحد منهما
قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرته
والجسم حال الوحدة هو بعينه عند الانفصال لم ينعدم قط فكما يقولون
ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك يقول

بل ينعدم عند الانفصال

ان الجسم شخص بهو عند الوحدة اعنى الاتصال بهو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال
غايه الامر انه لا يقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا
كان هناك قصعتان فى كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح
تشخص به تمايز عن الآخر فاذا صبناهما فى كوز يرتفع منهما الامتياز ويزول
تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة
بهو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به تمايز
عن ساير المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة
بهو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص آخر به امتياز كل من المائين
عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال
هذا التشخص كاف فى مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من
المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذى امتاز به عن الماء الآخر فينعدم المجموع لانه
ضرورة انعدام كل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون
تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من المقومات
المجموع الذى هو باق فى الحالتين الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم لتشخص كل
من المائين لا لذاته الذى هو جزء المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين
مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر فى
تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان
طبيعى يقتضى طبعه حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه
عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى و
طبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة
عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى
جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذا

المعروض

المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على
التسوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به او هو المراد بالطبيعة فهو مكان
طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا
الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق
واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند كليته مع طبعه يكون موجودا فضلا
عن ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك
الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بايجاب
او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الايجاب او الاختيار واجيب بان تخليه الجسم
مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او
باختيار وفرض فى هذه الحال اعنى حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات
التى لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او غيره اختيارا او ايجابا فلا
ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من
ثمه فرض لو وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده
بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته
ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن
ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المص فى شرحه للاشارات فالفاعل
اذا اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان
فالتاثير فى حصول الجسم فى مكان من ثمه تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور
التى يمكن ان خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود
الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شى بدون تحقق التاثير فيما هو لازم
لوجوده فان وجود هذا اللازم من ثمه فرض وجود الملزوم والقائل ان

ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن فنظرا الى ذات الجسم لكنها جاز
ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا
طبيعيا بحسب نفس الامر بل على انه ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق
الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع معينة بل يقع
في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر جزء من مكان الماء و
استقر جزء آخر منه مع جريان الدليل فيهما ودفع عن الاجزاء البسيطة من العظم
بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فيما دامت اجزاء
موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة بعض اجزاء من
مكان العنصر الغالب دون اجزاء آخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى
بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب
واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر لتوجه الثقيل منها الى المركز الكائن
والخفاف منها الى محيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك
اقول هذا الدليل لا يفيد دعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الاركان
حال تختص به دون غيره حتى لا يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه
دون ما عداه واذا رمينا حجرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل
الى كله الذي يجذبه لغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم
ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا
لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا تقع الحجر اليها في جانب
العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويثقب بحيث يلتقي طرفاها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا اذ من المحال ان يبقى الجزء الواحد كل جزء
لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وبهذا هو طلب الوسط

تم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان
يكون كل ذلك جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب الحكماء ان المكان هو البعد
لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للحدود الجهات فانه مع
كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح
الحاوي للجسم المحتوى فليس للحدود عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس
الى ما يحويه من الاجسام او ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اتى يعني لا يكون لكل
الطبيعي للجسم الواحد الا الواحد اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا
وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان
الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب
الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما
خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا
يقدح في كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يوجد المكان
هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما الا على سمتهما بالقسر ثم خلي
وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس
شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل منهما
محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه
اليهما معا فلا يجامع كونه مخلى بطبعه فلعل منشاء الاستحالة اجتماع هذين
الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب وما اتفق
وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي
زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائط
متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بعضها غالبا على الباقي

فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه ولا
مكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي
وطبعه طالب لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي
البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا
بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول
فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عن القرب من امكنتها وتفتر عند البعد
عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسايط بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسايط بل يكون
اقرب الى مكان بسيط من بسايط فيغلب ذلك البسيط حتى على سائر البسايط
ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي
حصوله في مكان الجزء الغالب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا
كذلك له شكل طبيعي المعروف ذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد
او حدود لو جوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك
الاحاطة هيئة ولا يعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من
علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجي فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه
بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده وشكل ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده
وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان
الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا ينفصل في غير مكانه
عند القايل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو
بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو
والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا

قطعا

قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظ او ما يلزم ذاته من حيث هو هو فان
هذا اللازم من تمه فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك
ورود هذا القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما
في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو
الكرة يعني الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط
واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل
شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون
جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة
والنقض اما المنع فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل
الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير
صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا واحد متعددة واما المعارضة
فتقريره ان البسايط لا يجوز ان يشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم
اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة
واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات
فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الا
الاشتراك في العلة فبالطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن
استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم
جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال في المعينة باعتبار عروض
المقادير وعروض المقادير مستندا الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال
اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل
المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية

واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيط وليست كريه لما عليها
وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه
وقعت هناك اسباب خارجه عنها كالرياح والامطار والسيول فانها
بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسه التي فيها حافظة لما حصل لها من الا
شكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات
فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في
اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسه المستندة
الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي
كون الطبيعه الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك
بط قطعا واجيب بان الطبيعه كما اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا
كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضا لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده
لو خليت وطبعها لكن لما زال القاسر للشكل الطبيعي ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظه للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي
ولا استحاله في ذلك وثانيها الى ان الافلاك المكوكبة فيها نقر يتكون الكواكب
فيها مختلفه بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفه الاقدار المالية
لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة بالفعل في جانب من الفلك
دون آخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعه
الواحدة في مادة واحدة واجيب بان اختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعه
واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية يقتضي كريه
شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها بعض كوكب
او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او متمم مختلف
الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لا

لاختلاف

لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب
بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب
يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل لكن يبقى
عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج
المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون
شكلها بسيطا مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر
باقية في المركب وقد حل فيه صوره اخرى نوعيه سارية في جميع اجزائه
وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني
بان معنى تركيب القوى ان لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى
اذا كان لجزء ان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة
الاولى سارية في الكل والثانيه مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة
تفرض في البسيط قوة واحدة وتوثر في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا
وثالثها ان القوة المصورة قوه طبيعيه مبداء لاشكال الاعضا عندهم
فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطه فمحلها ان كان بسيطا
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات
متعدده بحسب تعداد البسائط وان كان مركبة فاما ان يكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في
محل واحدة فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن الاستدارة كان الحيوان
كره واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها
عن ذلك واجيب بانا لا نم ان القوة المصوره ان كانت بسيطه ومحلها
مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة

ان يفعل الشيء من غير ان يتبدل شيء من مادته
ما دام الحال مختلفة جاز ثم

يكون

المركبة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لانم انها ان كانت مركبة يلزم
يلزم ان الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب
فعل واحد واحد في واحد واحد وذلك هم والمعقول من المكان البعد المكان
موجود لانه مقصد المتحرك والا لانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث
وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور
المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية
اما للانتقال فالمركز واما للحفاظ فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات
الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي هي في منتهى حركته و
الاشارة الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة
في انفسها لا منفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة
وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار
اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم
هو الى فراغ آخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم
بكليته في مكانه مال له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون
امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم
بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر

قال صدر زرجان في حاشية ارشاد الهادي المجرد المعبر
عنه الله تعالى انما هو بعد واحد هو مكان كرة العالم
وله فصل بعد وانفصال الجسم المتمكن المتداخل
الجسم فقد وه الا العرض انتهى

من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مساويا له فهو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن
تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث
يطبق احدهما على الآخر مساويا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما
ان يكون امرا هو هو ما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو
مذهب المتكلمين واما ان كان مذهب المتكلمين اما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز
ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الممكنات
عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر
المجردة التي لا يقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح
يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا
الاحتمال ذهب الافلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزية للاحتمال
على الثالث ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان
الاخران وبقي ابطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة واختار المص ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان
الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه
الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن
اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون
ممتلئا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا وايضا
فحكم الذهن بان الجسم ههنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم
ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ومباين مساويه وهو

مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على البعد
المتمكن ويتحد به والامتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان
هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن
الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي
هو مكانه وتجويزه يودي الى تجويز دخول الاجسام العالم في حيز
حز له وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين المتلا
قيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز
خرد له واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به بحسب
الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه
لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشاء امتناع التداخل
هو العظم والامتداد وكل ما لا يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل
فيه مطلقا كالنقطة وكلما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين
فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة والجهتين فقط كالخطوط يمتنع
تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكالسطوح تداخلها في الطول
والعرض دون العمق وكلما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها
امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم
له اصلا اذا قال الاقا نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن
الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما شيء فقط وذلك هو التداخل وما
له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصف بها في العظم فيها كان بجميعها
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاجسام
الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست

منقسمة

منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار
لكونها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه
كون الكل اعظم من الجزء فلا يمتنع ما ليس له عظم فكذا لا يمتنع ما له عظم من
جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس له من تلك الجهة عظم فظهر مما
ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام
في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا
الاناء بعد ان مع ان البعد المشار اليه بالحس ليس الا البعد الواحد فليشكك
في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة
اقول فيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان
على ان المكان بعد مجرد منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران
وحكم الحس بان هناك الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل
محمول على انه لم يتميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان الدال على ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة لم يبطل حكم الحس بانه موجود واحد بل اجزمنا بان
ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو
كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من
مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة
لا الى نهاية وهو محال لما مر من ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكل
من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة حقيقة فيفتقر الى المكان
فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون
خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان يكون
الجسم ايضا قابلا لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء منافٍ
لذلك الشيء اقول يمكن ان يجاب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع

لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان
لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال
من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه
فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب
كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على
ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحله المادة على
ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به
بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى
ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم ان من تمكن الجسم
فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه
اجتماع المثلين اجيب بانه عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا
بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع بقبول
الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون
اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة
الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح اما
للجسم الحاوي المماس للسطح والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة
به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة لا بينة او ملزوم لها فيلزم اجتماع النقيضين
اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنتقل من بلد الى بلد في الصندوق
يكون متحركا بلا شبهة فيلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل
وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها

وجه

واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها
كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن
وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها
حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال
بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الانسان المحفوف بكرباس
مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم
ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الما
الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الما بحيث لم يفارق سطح الما الملاصق
له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع ولم يعم المكان اشارة الى دليل
آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان
المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه
جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان هو الاجسام كلها والقائلون
بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام
قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا
بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد
لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد
مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث
هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او
تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما انتقاله من مكان الى آخر فكذلك
جميع الاجزاء المحدد ويستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة

ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقاله من مكان الى مكان آخر لم يكن
للقمر والشمس وسائر الكواكب ثقلة اصلا والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق
الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون لانتقاله من مكان الى آخر ثبوت هذه الحالة
لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدود في مكان ومستبدا لا بسبب حركته الوضعية
مكانا بآخر كان المحدود بكله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان
هو البعد دون السطح هذا وقد يقال ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي و
طبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا
ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا
وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة وهي
الحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم
بالضرورة وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المستكن
في الهواء فلاء الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية
فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان
المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وكل ما يكون مقصد المتحرك بالحصول فيه يجب
ان يكون هو موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان
الذي يقصده الثقيل المطلق فهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض
كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود
يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق
محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض
الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف
فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركة الثقيل

والخفيف

والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق
على المكان ما لم له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان
متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلنا صفحة رقيقة كان السطح المحيط
بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها
اقل من المحيط بالصفحة الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفر بالجسم
حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي
وايضا زق الماء الملومنه اذا اصيب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء
بجميع سطحه الداخل كما كان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان
المتمكن ما لم المكان منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون
في كل من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء
من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن اجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا
ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض المكان هو السطح كان
الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه
ما لما له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى
كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق
لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان
المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو
المكان عما يشغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم
على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا فتساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه
عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم
ان يكون زمان الحركة المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم باطل البطلان بيان الملازمة انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من

ما لما له المكان قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي
ما لما له المكان ٣

جزء ٣

جواب ايضا الشكل

الخلاء ولا محاله يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها في فرسخ من الملاء الغليظ ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود
العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قوام
من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى الملاء الغليظ كنسبة زمان
حركة الخلا الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق
عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة
ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء
اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم ان يتساوى
زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق
اعني التي في الخلاء وفيه نظر اما اولا واعترض عليه واما اخرا فلانا نقول بانا لا
نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا الى زمان الملا وانما يمكن لو لم ينته
القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في
تلك المراتب قوامان على نسبة زمان الخلا والملا وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم
فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه مع
تقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد المعاوقتان على النسبة المذكورة
ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلا الى زمان
الملا على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب
المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز
ان يكون نسبة المقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين العددين
واما ثانيا فلانا نقول لا نم اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من
الملا في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ
كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات

بازاء معاوقة

بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض
ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل
معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي
بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان
يكون الحركة مع العايق كما لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان
ان الخلاء اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال
من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع
كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن فتساوي زماني ذي المعاوق
وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا اعترفتم ان يكون فقد اعترفتم بامكان
تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلا على الوجه المذكور اعني كونها في زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
بوجه آخر وبيان يقول لا نم تساوي حركة ذي المعاوق التالي في عديم
المعاوق فان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر
فيستحيل وجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاذن نفس الحركة غير
مختلفة في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها و
كثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضيافه ما يحسب من ذلك اليه ولا
يلزم من ذلك المحال المذكور والمص مهد للجواب عنه مقدمة وهي ان كل حركة
لا بد ان يكون على حد ما من السرعة او البطوء لانها لا محالة يكون على
مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطاء من الاولى فان كانت
الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يختلف تحدد النفس
حالها من السرعة والبطوء بان يتخيل ملائمة حدها وينبعث عنها الميل

بحسب ذلك الحد فترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وان كانت طبيعية
او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق في ذلك
لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد
الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير زمان
لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد لها وكذلك القاسرة
لا تفاوت فيه لان المفروض تحريك بقوة واحدة وكل القابل للحركة اعني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من ذلك امر آخر
يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن مدخل له اقتضاء حدود الحركة وذلك
المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في
المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركة سرعة وبطوء واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي ما يعاوقه عن اقتضاء حدود ذلك
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبدا
الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
على ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوالهما بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فا
ثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد
تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن
ان يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء
شيئا آخر لما بينا ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد ما منهما في مفردة
غير موجودة ولا وجود لها لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة

بنفسها

بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء
في زمان كانت بحيث اذا فرض تحرك اخرى في نصف ذلك الزمان اوفى
ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطا من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص يخص الدليل
باحد الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لما يكونان على
حد من السرعة والبطوء لا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن
المعاوق كان بتا فرضا الحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك
ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا البتة
ان الحركة المفردة لا يستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة
بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم
يكن المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها
تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوق مدخل في ذلك الاستدعاء ثم
بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء يستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا
يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه
مع كونه علما في التحقيق وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي
فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم انه يتنبه على انه مبني الدليل و
بابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي قوله وكل
القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان تحريك القاسر في الحركات الثلث المفروضة
في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت
الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوء في تلك الصور الثلث فذلك هو سوء
المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا
من الزمان وحدا من السرعة والبطوء فهو محفوظ في الصور الثلث ولا

عن ٣

تفاوت فيه ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب
تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا
فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا و
ابطاء افذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق
المحرك في تاثيره والا لم يحدث حدوث اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك
الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال
في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد
من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشيء بالقياس الى شيء هو
بعينه بطوء بالقياس الى شيء آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبداء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا بشدة وبضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني ازدياد
تلاحم الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وبهذا الكلام صرح
في ان ما يحدث حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر
الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم انه قوام ما في المتنازعين من الاجسام
لم لا يجوز ان يكون للمحرك امر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا
لو اخرنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد
فانه يتحرك بالطبع الى اسفل وتعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة
بحسب تباعده من المغناطيس فلو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق

الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي مانعا
عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج
لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كما
لكبير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة
الطبيعية على امتناع الخلا لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من
معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك يتحقق
الخلا انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى
المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج
سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع
والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم معاوق
الخارجي اعني على امتناع الخلا لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة
من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القابل
اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر وكذا لا يصح
الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبداء الميل
الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قيام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة
وظ ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله
ولاجل ذلك استدلت الحكماء احوال كائنين الحركتين تارة على امتناع الخلا و
تارة على وجود هذا الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم
من زعم ان معناه ان الحركة بمهيتها يقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب
الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي
الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان

وسط لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان
ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي الا زمانا
مطلقا وسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطء
وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في
الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا
موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصد
او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان فرضناه انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن
بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم
ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان في الزمان
الذي يقتضيه ماهية الحركة فلا يقبل القسمة بالفعل بل التوهم كما فكيف يقع الحركة
المحققة في جزء وهي من الزمان مرفوع بان الفعل يحكم بناء على نفي الجزء الذي فرضنا
انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف بحسب لجزء من اجزاء الحركة الواقعة
منه وذلك الجزء انه حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه انه
مسافة فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من
الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل
يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما
مقصد للمتحرك الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة
مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الا
شارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة
طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة كما ذكر
من انها طرف الامتداد فيه ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون
منقسمة في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا

الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة
يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي
قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها
او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتي الفوق والسفل اينما
متبدلتين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة به لتحركها
بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى الجهات
تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير
حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا
فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد
لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استوار على نفسه صار ما يلي اقوى
جانبيه ما يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة
بالحركة فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا
اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى
الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر
آنفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول
فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والتطبيق منها فوق و
سفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق
وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع
وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق و
التحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا

وما رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان والتحاذي
بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان لجهة طرف
الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف
مفاجهة والحكم بان الجهات ست مشهورة وليس بحق وسبب الشهرة امران
عامي وخاص اما العامي فهو اما ان الانسان يحيط به جنبان عليهما البدن
وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما
يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وبذلك حاسة الابصار
يسمى قدما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا واما الذي
عندهم سوى ما ذكر وتعمل وهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر
الحيوانات ايضا ثم عموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالطبع
الوجه واما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها من
بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي
يسميهما باعتبار نحن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الا
الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون
عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات
على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

فالكلية منها هي الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد
منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي
عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بالفلك الافلاك وبالفلك الاعظم
وتحته فلك الثوابت ثم افلاك فلك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب
المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون الافلاك اقل منها
لانهم وجدوا في بادي الرأي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بعد ذلك ان جميع الثوابت
تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر
وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة
غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت
الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت
على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك
ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها الا الى فلك خاص وذلك بان
يتصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المص قلت
فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على صورة فلك
زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة
تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة
السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع
فاستحسن واثنى علي وتشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية
ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف
والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة

الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منهما النظام مخصوص عايدا كل حال الامتنا
بعينها وما يقال ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ما
خوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الا
فلاك وانها لا تشتغل حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا
رقوق ولا اختلاف حال غير بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى
غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لا يثبت
لكون ادلتها موضوعة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب
ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك على الافلاك
كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك المكثرة
وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للزوم بناء على وجود لازمه
ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة على امتناع ان يكون
تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس شيء ومنشاه عدم
الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثر مقدمات حدسية يجزم العقل بتوقفه
عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانت بالمقدمات
الحدسية التي لا يتطرق اليها غاية اشتباه مثل مشاهدة التشكلات البدرية
والهلالية على وجه المرصود يوجب الظن بان نور القمر مستفاد من الشمس
وان خسوف القمر انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما
هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار و
نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينافي
ان يكون على ما ذكر غاية الامر انما يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير
ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر
عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير

حيلولة القمر

حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات
البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات
وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما
ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين
لنا في حال الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض
على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكرين
استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحيلولة
الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربة بل في
جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم يصر انا
فضلاء المحققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز
ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدء موجب يجوز
ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب
على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية
وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان
المذكورين علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت
به العادات من علمها فان تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة
للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء على مقدماتها فان
المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبه وبعضه مقدمات
حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو
الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على نقطة
مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا يستقيم غير ان الاولى ان يكون في الفلكيات

سبب م

الممثل م

فصل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة والعطارد والقمر
لان الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر جدا واعظم صورا ابطأ حركة
من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة و
بين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضهم مقدمات
يذكرونها على سبيل الترديد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطوء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير الجزم باحدهما او لو
ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة
فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن
ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوفيق وكفى بهم افضلا انهم يحتملوا
من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها
بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن
تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا لشيء عجاب و
اثنى عليهم ثناء مستطابا بتداوير وخارجة المراكز والمجوز اربعة وعشرين اقول
وفيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة
المراكز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية ما يجوز ان يكون حاملا وما فلكان
موافقاء المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة
وعشرين لان لكل من المهرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من الثبات
فلك خارج المركز سوى هذا فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة
المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقاء المركز على ما سيفصح الافلاك
الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين

على ما ذكر نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل
فلكا واحدا يتعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهرين كانت تلك الكرة جزءا من
الفلك كالمقيمات غير محدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكر
اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول
من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالحوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك
عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاك قمر يسمى بالفلك المائل فتلك
الكرة يجب ان يعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير
عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية
ويلزم ما ذكرنا ونشمل على كواكب سبعة سيارة والف وبيف وعشرين اي
اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا
وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط
والا لكانت اجزاؤها والمختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية
وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك
وقد تبين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط المجتمعة
معا متالفة بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها
قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها
الطبيعية مع احيازها التي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم و
ينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى لا يلزم تحدد الجهة قبلها
فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية
فان النقطة الحوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن مكانها
فيكون متحركا كذا بحركة مستقيمة اصلا حاصلا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا

يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الحوالة ونظائرها
فانها تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما تحدد جهتي الفوق
والتحت دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى
الطبيعي على دايرة مركزها مراكز العالم فهو ايضا يتحرك الى جهتي الفوق والسفل فيلزم
تحددهما فان سلمتم تلك الحركة المستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون
الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك لو سلم انتقال الاجزاء الى احيازها
الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزمكم من
ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما الحق ان
تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك
لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه على تقدير تمامه انما
يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك
كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها
منشاء للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة
اظهر كما ان الانفعال في الاخيرتين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك
سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك
لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان تحليلها ميلا صاعدا وهابطا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا
الدليل لا يتاتى على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية و
الجهة العامة انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير
فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم
الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد

تجمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في
في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة وليست حركة
الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على
الوجهين انا لا نم ان الحرارة والبرودة يوجبان تحليلها ميلا صاعدا وهابطا
مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة
وبرودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف
الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر
القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة
للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة
الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان
الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة
لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من
غير عايق هناك يحط والتالي باطل لان الاقرب من الفلك اسخن
كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر السخونة علينا هذا
اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي غاية الحرارة مع انها
اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب
ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا درجة
ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها
قلنا اثر السخونة منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة
والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح
الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا اثرت

الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي
تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيط الساير العناصر فلو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبيعة الزمهريرية يعاونها
ولا يتصور معاونتها الافلاك المسخنة جدا اذ لا قدرة لها بالقياس اليها كما تقرر
في مباحث الابعاد والاجرام من علم المية وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان
الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضي
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بتغير او يسر الا بالحركة
المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة
الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم
الممنوع ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل و
التحلل والتكاثف والازم قبولها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي
كما مر شفافة لانها لا تحجب عن ابصارنا ما وراءها من الكواكب هذا ما يتم في غير
الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء معطف على كرة النار
لا على النار وكذا قوله الماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة
وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى
طبايعها اما الارض والماء فذلك فيهما ظ واما الهواء فلان الاجزاء المرتفعة
اليه تخرجه عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها
بالتسخين واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية وجدوا
العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما اشتمل على
واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة
وبين رطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات
الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين

وقد نسب اليه

الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة
واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظن الذي هو اغلب
احوال الاجسام التي نطلع بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا
على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا
سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول حصر البسائط بتقسيم عقلي
فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب و
التحليل وجدوا التركيب الى بنات مبتدياتها من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا
اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام اخر ولا منحلة
اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا
يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات
الاربعة او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اتيتم بهذه
الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية
الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان
اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية
الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا تقتضيه
بطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول انما يلزم
ان لو اثبتوا بعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا
واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على الاربعة لا يبقى فيكون فعل
طبيعة عنصر الحدي في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط
يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول
بهم صرحوا ايضا بان الفعل المشار اليه ليس معناه ان لا يختلف حال
الفعل اصلا لا معناه من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير

والرطوبة هو الماء وبين البرودة

ان يكون

بوسط او وسايط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره
كما ينقلب النار هواء او بالعكس والهواء ماء او بالعكس والماء ارضا وبالعكس
وهى ست صور لا يزيد عليها الا انقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب
الى ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا
وبالعكس وهى اربع صور لا يزيد عليها الا انقلاب الى غير الملاصق بوسط
واحد واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان
لا غير فالجميع اثنا عشر حاصله من ضرب كل من الاربعة فى الثلثة الباقية
والذى يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان واما انقلاب النار
هواء فان النار المنفصلة من الشعلة لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما
يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا
فعند الماء النفخ على الكير وسد الطرق التى تدخل منها الهواء الجديد
ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تحمل عمل النار
من الاحراق كما ان السموم وهى ريح فى غاية السخونة ينضج بدن الحيوان
بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار
يلين به الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد
تركبه قطرات الماء كلما تبخر ما جمد ثم مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا تخ عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح
وليس كذلك لان الماء ليس بمعدن بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان
من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ فى تلك المسام الضيقة
واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف
بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما بان هناك اجزاء مائية موجودة
فى الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات

فانه

فانه زعم ان فى الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم تمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء وبذا بطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما فى الصيف فان حرارة الهواء يبخرها
وتصعدها وعلى تقدير بقاء شى من تلك الاجزاء يلزم احوال ثلثة اما تفاوتها
واما تناقصها واما تراخى ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان
تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه
فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم تفاوتها فى مرة واحدة او ينزل شى فشى على
التساوى فيلزم تفاوتها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التسبيحة مرة بعد
مرة اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها
وان كانت على بعد منه يلزم تراخى الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك
اولا بانه يجوز ان يحدث تلك الاجزاء مودمن بخارات الارض فانها متجددة
دائما فتجاور الاناء دائما فلا يلزم شى من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز
ان يتحرك الابعد لامكان الاقرب فى زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى
الاناء ما كان على بعد ربع الذراع منه تحرك الذى على بعد نصف ذراع منه
الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا تفاوت ولا تناقص ولا تراخى ازمنة
الاصول وثالثا النقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية
لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الهواء
ماء ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثانى انه لو كان برودة
الاناء سببا لانقلاب الهواء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا تخلف
لان جميعه فى غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات
متفرقة واجيب عن الاول بان حرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات

انقطاعا

الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يجد
الاولى الرصاصتين المشتملتين على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاولى
المذكورة لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف تبرده وسرعة تكيفه
بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء
ما دام على سطح الاناء ثابتا واما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده
وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى
الماء احالة كل جزء منه بالملاصقة لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في
كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواء فيجد
سحابا لم يسبق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب
يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان و
طوس وغيرهما وقد شاهد اهل المسالك الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض ايضا
على ذلك بان تبريد الانا للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه في
صميم الشتاء بل في مواضع التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي
انقلاب اكثر الهواء ماء او ايضا لو كان انقلاب الهواء للبرودة فبعد نزول
الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فان
يلزم ان يستمر المطر والثلج الى تغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز
ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا
في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث
يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا
فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب
الارض ماء فعند ما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياه سيالة يعرف ذلك
اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات

بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما
يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع
للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة
في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري فيه بعيد
عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة غير مادة الجسم المجاور لها
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم
مركب يصعد اجزاءه اللطيفة فيبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت
كالحطب الرطب رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة اسرع من استحالة
الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق
في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة
التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب
المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء
يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته
اليها ففي اليابس يبوسته يقتضي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان يكون
الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف
ذلك وقيل انها رطب لاشتمالها القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي
عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فالدليل على ان النار التي عند الفلك
كذلك لا يبقى والفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون الحرارة في النار بلينا
لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة
فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الا
نصاف دون الثانية لانا نقول المخالفات الكيفية اذا خلطا ينكسر كل من

من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة
في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الماء
لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة للنار بسبب مخالطة الهواء فلا
شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة و
استدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها السخونة
تكون منها اجسام سلبه ارضية تقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه
بانه قال ايضا ان الصاعقة يتولد من الابخرة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة في السحاب وهذا الظهر قوليه وايضا بما حكاه من ان الصواعق الحديد
نارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والاجسام الشبيهة
بمواد هذه الاجسام في معاونتها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن
النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء
لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع يقتضي
ظهور كل جسم كثيف ورؤيته والاول هو شعاع البصر والثاني هو شعاع
البصر يعني ان النار الفوقية التي هي كرة محاسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها
لا يستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي تلينا فقد نص الشيخ في الشفاء
على انها ليست بشفافة لانها يحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا
لانها لا تنفذ الشعاع البصري فيه ولانها تقع منها ظل كما في اظلال المصابيح
عن مصباح وذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع
نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل بوجد نار
صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فحينئذ تكون شفافة لانها
لا تقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات
اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها

ظل عن

ظل عن مصباح آخر متحركة بالطبيعة لتحرك الفلك بدلالة حركة ذوات
الاذناب فانها تظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة بجهة والشمس في
اوائل الميزان ذوات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغيب معه
لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق
والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى اضمحلت بعد
ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل الشمالي من الجهة المذكورة قدر
ربع وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير يتحرك بالحركة اليومية
وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازات المعدل
لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس
بشيء لانها على ما شاهدنا انما يتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك
بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب
منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك فلك
بحركة القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة مكانه
بط والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والشبيه بجالس السفينة و
وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة
اذ ما يخالط منها الهواء عدوها من طبقات الهواء وقوية على احالة الاجسام
اليها قيل يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى
عن الحيوان الذي يسمونه سمندل فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان
لان الماء بالتسخين يصير هواء او الهواء المجاور لابداننا انما يحس برودته
لانه ممتزج بالجزء اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ
لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار
وهي التي يتلاشى فيه الابخرة المرتفعة من السفل ويتكون منها الكواكب

ذوات الاذناب والبيارك وما يشبههما من الاعمدة ونحوها الثانية
الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة تجمد الهواء البارد
لما يخالطها من الابخرة المائية ويصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من
وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشاء السحب والصواعق و
الرعد والبرق والرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل
اليه اثر شعاع الشمس المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من
مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه ويتوهم من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما
كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض
باردة لانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برودة تجوز
وفيه نظر لانه لا دليل لهم على خلية والتجربة لا تفي بذلك اذ لا نم خلو الارض
في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها
كثيفة وذلك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا احساس
ببرودة الماء اشد من ذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء
كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس
اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على
النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لبيوستها
يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركزه
جمعا منطبق على مركز العالم فلانحقاق القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس وما
لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان
الاول او الثاني لزم ان يتحرك عند انحقاق القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس
والثاني بط وان كان الثالث يلزم ان يتحرك بالاستدارة كما فيه مبداء

الكتبها

ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا يلزم ان ترى حركة المرمي الى جهة
حركتها ابطا من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي
الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا
لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة اذا
تخالفتا واذا كانت حركته ابطا من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف
جهة حركتها اذا رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا
حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى
حركتها الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطو والتوا
باسرها بط فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها كما
يشايع الاثير الفلك قلت يلزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر
والكبر المرميان من الهواء في سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط
انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه
للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية
من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب
حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم
كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز
اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركة البطيئة الى الارض لاحتمالها
فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة
وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط
ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب الذي اليه تتحرك السفينة
والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما
فيه مبداء ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء هي مشايعة

مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم من الفاسد
اقول الحكم بتشفيف الارض موجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان
ينفذ شعاع في الارض فاي شي يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان
وتغير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم
من عبر تعريفاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة
قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وابين عن الكسائي
اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف اي رقيق وشف خمرته
يشف شفوفا وابين نحل وضعف لها ثلثة طبقات الاولى الارض المحاطة
بغيرها التي يتولد منها الجبال والمعادن ومن كثير من النباتات والحيوانات
الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات
فهي للاربعة اقسام منطقها بهذه الاربعة من حيث انها تركب منها المركبات
تسمى عناصر ومن حيث انها تحصل بتحصيلها عالم الكون والفساد يسمى اركانا
ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على
كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها
هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا يدنها
للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر
ولا تماسها هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط لغير النار لقبول
الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول
صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة و
ايضا النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي سريعة
فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد النارية اقوى وايضا منقوض بموجود
النار وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي

عند تفاعل

عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما يحصل
باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك
لا يتم الا بالحركة فيكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة
بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات
باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون
قديمة قال الحكماء الانواع المتولدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة
فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب
التقسيم العقلي على ستة احتمالات لانه في كل عنصر مادة وصورة وكيفية
وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة
لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة
هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من
الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل
فيها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما
وليس هناك صورة سخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان
يكون ايضا هو الكيفية لان الفاعل انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما
بها اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحضور
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول
انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما مقدما على انكسار الاخرى لزم
ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا محال فيفعل الكيفية في الماء
فتكسر صرافة كيفيتها فيحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى
تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل

في الجزء الآخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى
ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي
والارضي ومع هذا توسطهما ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها
بلهما اعني ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا
في الرطوبة واليبوسة واعترض اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو
الصورة لا الكيفية قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت برودته
وليس هناك صورة مسخنة قلنا سيوهم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين
متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة
الذاتية والحرارة العارضة فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها
بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان
انفعال المادة ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية
كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية هو من
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما
عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام
الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فح نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية
الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم هو
مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى
بعد انعدامها موثرة في المادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون
الكيفية الاولى بعد انعدامها موثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان
الحق عندنا ان يلتزم جواز كونه كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهة
المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها
فيما لا تفعل ما لم يكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة

من جنس الكيفية

فاعلة

فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغير الحالة
عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة انعدمت منها
فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى
ان الحق ان يبقى لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة
كيفيتها مستقرة متماسة معدة تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر ويقال ان
الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف
على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة
في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا او
كون المعدوم موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتغيرة التي خلعت
كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف
تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة
الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية
المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب
بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر صورة
الكيفية فان الحرارة مثلا تكسر صورة البرودة والبرودة تكسر صورة الحرارة
فان انكسار صورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بصورة الحرارة بل يحصل
ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تكسر صورة
برودته بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد
الحرارة فانه يكسر صورة حرارته قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد
التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الحجج على كل

وكذلك الكاسر صورة الحرارة لا يلزم ان يكون دخول صورة البرودة م

واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلانه
لا يمتنع بقاء الكاسرين حال الحصول الانكسارين لان الكاسر لسورة
الحرارة للماء نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار حال الا
انكسار ويجده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج
واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يبقى يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه
قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على ما بيناه من انتهاء
اقول لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه
ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك
ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحق لازم
مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيان الكاسرتان مو
جودتين حال وجود الانكسارين ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر
معدومتين ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين
متقدما على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد
انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار
سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم
ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وتحدث برودة اخرى اضعف منها
ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة
الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة وكذا
هنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية
لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يبقى الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها
لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة
المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود البرودة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما

الاستنهاد دور

انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان
الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر
سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صورة
البسائط اشارة الى بطلان مذهب اختره جمع في زمان قريب من زمان
الشيخ قال في آخر طبيعيات الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا
هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
ولست تجد صورة واحدة فتصير لها بيوتي واحدة وصورة واحدة فتهم
من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج تجد بل هو
فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه
بانه قد يلزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفين
المتضمنة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك
استحالة الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه
اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة
فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا
مبني على القول بالكون والفساد فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات
لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا
كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها
صرفة بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كا
للحم والعظم والعصب والعنب والتمر والعسل وغير ذلك وانما تسمى بالغالب

ملخص

خاصة

المتبعة

الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها
فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على
انه برز ويكون فيها ما كان فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما
كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان النار ليس على سبيل البروز بل على
سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان
الماء مثلا لم يستحيل حارا لكن الحار ناء تحاذيه وبقرقان في ان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها ورد عليه من
خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا يحس لا شيء وامتناع
صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه
على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما و
احتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة
الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في
باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياما لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية
بعد التجمر وذهاب الشعل لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا
لا يبرزه الرض والتحجر ولا يدركها باللمس والنظر فكيف يمكن ان يتصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه الباقية
وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج
موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر
عن النفوذ فيه والاحساس بها في باطنه واعترض عليه الامام بان
حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا

منها ما كان كامنا يكون

بجهة جودت وجوده انكر

رض كوفتن وريزه كردن
كن سودن صراح

الفرفيون

مثله

مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها
عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا
ما قاله الاطبا واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون
انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا
مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من
المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يجذب
عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن
نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله
عنيفة كخشبتين ماسستين بالسين يابستين فان المحكوك منهما يحترق من غير
نار فيه وهو ما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه با
لتسرد فيقال هواء بالكسر الحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه
يتسخن لا محالة لان الحركة الشديدة بالمتضمنة لرقة القوام وتخلخل يقتضي
السخونة ايضا وكالمضطرب وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك
حركة شديدة فانه يتسخن ايضا الثاني ان المائعين المتشابهين اذا سخنا
في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل
مشتمل على المسامات الضيقة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار وتشربها
في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المضروب
يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع
دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس
كذلك الرابع القمقم الصياحة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما و
وضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثرها نارا ويسمع صيحة
وتصيح

المقتضية

مستحصف

المضروب

سبحه عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب فحدوث السخونة والنارية داخلها
مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها بدل على الاستحالة والكون
وبهذا ان الاستدلال الان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه
والاجزاء الباردة لا يصعد بالطبع بل ينزل ولا قاسر هنا فاذن هو الاستحالة
ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال فلا
ان العناصر المتعددة اذا تضعفت وتماست وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها
واستقرت على كيفية وحالة صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمادة
الذي هو احق الذات فاستحقت الاستعداد ومناسبتها ان يفيض
منه عليها ما يحفظ تركيبها وتقويها على الاجتماع مدة ولولاه لتراعت
سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب
متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الا
عتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة
فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كانت المركب المعدني
بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الا
بعيد المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق
صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات
فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء الفياض مع عدم تناسبها بحسب التشخص
يعني ان اشخاص الامزجة غير متناسبة لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة
غير متناسبة ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو
عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع
له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين
لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة

تبرهان

بلغ

متساوية

متساوية في الحرارة وساير الكيفيات المتقابلة كيف والشخص الواحد يتفاوت
مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات
له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك
المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار
يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا
يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه فذلك الحد من الحرارة
لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا احتمل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوزه لم يكن مزاج ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا احتمل
ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي
اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزجة ان
كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل اما خارجة عن الاعتدال
في كيفية منفردة وهي اربعة اقسام الخارج خارج عن الاعتدال في الحرارة
فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خارجة عن
الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة
او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة
فهذه اربعة اقسام آخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية
في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع
لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها
داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق

منفردة

قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى
فلا يحصل هنا مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها و
اجيب بانه ربما يقع اجتماع الاسباب خارجية بحيث يكون المائل الى العلو
كالنار والهواء في جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء في الجهة العلو
فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قوتهما في الميول وتبقى مجتمعة متفاعلة
فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلكيف
وبقاء الاجتماع قد يكون بمنفصل كالاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوى
الاجزاء او السبب لبقاء الاجتماع غير منحصرة في غلبة عنصر وقد يستدل
بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان
طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احدى بسائطه للزوم الترجيح
من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه
يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه و
وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب
آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او
مكانا فرضيا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء
وايضا يجتاز ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك
اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى
ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاولى
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني
دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال
في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج من الاعتدال بهذا المعنى يمكن

الاجزاء

الخلاء

ان يكون

ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب
تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على
على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما يوفر عليه من
العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاسد
يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرفي والطبي والاول
مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر وارطب او احر وابيس او ابرد وارطب
او ابرد وابيس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها
الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة ان حمل على
على الاول تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى
برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما توجبه القسمة
العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين
ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة
واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين
متفاوتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالمزاج
او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتفاوتين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر
ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا كان
ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات
الاربع جميعا والثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في

في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين
الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ست تضربها في اربعة
حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية
وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة
والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة تضربها في ثمانية حالات هي زيادة الكيفيات
الثلثة ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان كل من زيادة الاخريين و
والرابع ستة عشر فيما عدا الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصا
نها او مع زيادة كل منهما مع نقصان الاخرين الثلث الباقية وبالعكس فهي
عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما
القاعدتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلين مع كل من المنفعلين فجميع
الاقسام الممكنة لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج الممكنة
ثمانية عشر وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربعة
فق كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان
فيهما او بالزيادة في كل احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة
لا ستة عشر على ما ذكرناه وقال وان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان
يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة و
في بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او
في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج
بكيفية واحدة زيادة كل منها من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في

الاخريين ونقصان كل منهما

ثمانون

اربعة وعشرين

الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين
وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من
الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي للمزاج
مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق
بحال المركب مثلا ان يكون حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة ما دامت يكون مزاجه معتدلا و
لا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة
وامكن ان يتركب منه نوع من ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة
والباردة كون المركب احر او ابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة
ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن فاما باقيا معها
فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون
احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن
الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث بقية احكام الاجسام

لما ذكر في الفصل
الثاني اقسام الاجسام واخر البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل
بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام
كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضد به عند مقابلته
بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود غير متناه لان ما فرض له
ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان
يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه يكون محالا فوجود
غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي
لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه

عنها الى البحث

انتهى

مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض خطا فيهما
ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص
مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد
عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما
فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور وابطال التناهي
وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية
وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان
كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما
وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتد عشرة اذرع
مثلا فكان بعد ما بينهما ح ذراعا وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما
الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين
حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي
المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي
اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب
الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية
هذا خلف وقد قيل في شرح هذا المرام ان الابعاد متناهية لان النسبة
بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما
محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين
اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان
عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار
تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم
ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لما

لمساواتهما

لمساواتهما الذي بينهما متناه بالضرورة ثم قال واصل هذا البرهان المسمى
بالترسي وان محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيطا
ونقسمه بستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متساويتين
متقابلتين من مبادي تلك الاقسام خطا فيحصل هناك خطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هي اقطارها ويحدث عند المركز
زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك
الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة يفرض على سطح يحيط به اربع قوايم
وقد قسمت منها اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة
يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان
هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما متناهيا
لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل بين هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين مفصلي الفصلين بخط مستقيم يحدث هناك
مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية القائمتين
فلما كان احدهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون
الزوايتان على القاعدة اعني الخط الواصل المفصلين متساويتين
لتساوي الساقين لزم ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان
كل واحد منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين
عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح
بينهما مائة وهكذا اذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج ح
بينهما ح موصوفا باللاتناهي فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وانه ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين بينهما متناهيا

وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية
لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول هذا لا يخفى على المتامل
ان كان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة
بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح لو قيد الزاوية بانها مقدار
ثلثي قائمة والضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث
وحيث لا يقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وبيان
يقال نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما
بقدر ذراعا وبقدر ذراعين ذراعين وعلى هذا
فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه
منه بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان
الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين
لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي
لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص
ثلاثتها انما تدل على امتناع لا تناهي الابعاد في جميع الجهات او من جهتين
ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة فلو جوز بجوز اسطوانة غير متناهية
لم يتم ومع ذلك اقول ويرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من
فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط
واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما
بين نقطتين منهما فهما شيئان يتميزان بتميز النقطتين كيف لا ويكون كل
منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء
القسمة لا يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة في حقيقة
وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها

متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من علم قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير
من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون
بمرجح مختار او نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم بصفاته
ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على السماء بتجويز ما تنقل من الخوارق
واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر
الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة واصل قد يستدل بوجوه
احدها ان الاجسام على تقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض
ولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يقع في حق من تصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها فاما قبل ذلك
فليس الا رجما بالغيب وهو الحكم بغير العلم والاخذ بالظن وثانيها انها بانها
متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب عنه بانه
لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل
للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلام كيفية عندها يستلذ من مماسة
من النار كما في البحامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول
الاعراض فلا يلزم منه استواءها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم
لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل
في الحيز والاجسام باسرها قد يكون متساوية فيه فيكون متساوية في الماهية
واجيب بان الحصول في الحيز ذاتي الجسم بل حكم من احكامه وقد ذكرنا ان
التساوي في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات قال المص في تلخيص
المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند
كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على انها متماثلة فان المختلفات
اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل

للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يتخالفهما لتخالف
خواصهما وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمتوهم
ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة
تحته والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين
او اكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات
لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية موجودة فيرد الاعتراض بانه يجوز ان
يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان
الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده
مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد بينا هناك على ان ليس مذهبه ان الجسم
عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة
بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكره عدم بقائها الاعراض لما كان جاريا في
الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين
وانما يتجدد بتجدد الامثال قيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام
من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان
الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا بد له من القول بانها
لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد
عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب
وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها
الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه
ما يتوهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان

والاضواء

والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات
لا بالاحس بها وعدم الاحساس فيما شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي
النفي والا لاوجب الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ الى الحسن الاشعري خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون
امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده
وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة
قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس
الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه
موقوف على ما بان الضد الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا
ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الاتصاف
على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب بها اليقين
مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز خلوها
بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية
بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا
بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي
الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم
بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية
ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا
المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من
انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة
بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول

لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان
الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالاكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الجزء
قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر فالطويل مرئي و
الجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من اجزاء
متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع
وموضع فان كان مستقلا عن احدهما كان متحركا والا لكان ساكنا وكل منهما حادث
وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها يقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا
من حال الى حال والانتقال من حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول
الحال المنتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق والمسبوق
بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق
ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث
بهنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير
انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها
تقتضي ان يكون كل جزء وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي
حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية
ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية فيكون ماهية
الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات
مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من
تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة
بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة التي منعت لعنى قوله الحركة

تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه ماهيتها مسبوقة
بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر ينقضي ومن امر
يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك
ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وما هيئة الحركة لا يحصل الا بهما فهي
ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل
ودفع ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل
جزئي باقية فيهما معا لان الحركة لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل
واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة
بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية
الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا تم
ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين
ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيهما وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات
الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم زماني فيجتمع عدمات تلك الجزئيات
في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من
جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع
ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات
الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف
وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع
فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود بعض تلك الوجودات
وليس الاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة
وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا الاتيان الوهم قاصر عن ادراك الازل

فيجب انه وقت معين اجتمع فيه الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند الثاني
اعني التعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من
الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما اصله المعترض من حدوث
كل جزء من جزئيات الحركة كاف للمستدل بها لا حاجة له الى الاستدلال
على حدوث ما بينهما فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين
المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت
حدوث ما بينهما ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية
اذا كان كل منهما حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات
الحركة حادثا كان مجموعها الحركة المهية ايضا حادثة ثابتها طريق التطبيق وقد
عرفته في مبحث ابطال التسلسل وتقريره ههنا ان نقول لو كانت الحركة ازلية
كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة
واحدة ونفرض ايضا من جزء معين سابقها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسرد الى آخره على ما مر وقد عرفت ان برهان
التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا وثانيها طريق التفاضل
وتقريرها ان الحركة يجب تألفها من اجزاء بعضها وسابقه وبعضها سابقة
ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت الحركة ازلية كانت تلك الدورات غير
متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول
تلك الدورة التي هي الجزء الاخير من هذه السلسلة التي لا تناهي موصوفة بالسبوقية
وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت
السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون
عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان

حقيقيا يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لا
يمتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم
يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان
ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب
مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم
من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط
فيكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث
بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب
بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا
الصادر المنتهى اليه عدم الواجب بيف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع
امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم
الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل
اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها دائمة
عندهم وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع
يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيط فيجوز على كل
جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح على بسائطه ان يماس بهيئة
ما يماس بهيئة وبالعكس وما هو لا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في

الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي
بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فانا كان ثابتا للجسم ازلا
جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث
اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس
فيكون موجودا وهو تمام الماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض
الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفق عنه تغير الدليل
فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان
يكون بنا لك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة
فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول
لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم
الاول فبما بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق
والتضايف وثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام
عليه وثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب
ان يكون قديما حتى يعود الكلام في صدوره عن الواجب لم لا يجوز
ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال
السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا
العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع
اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند
الى وجود الواجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله
مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور
لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها
الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات

فيتغير الكون بحصول الجسم في الحيز

الازلية

الممكنة

ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك تسلسلا مح واما تناهي جزئياتهما
اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى مح للتطبيق على ما مر في
ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس مح اذ الحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة ممكن ان
غير متناهية وجزئيات السكون انه اذا لم يجتمع في الوجود فلو صف
كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث
هو لك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره
ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتداة من الان من حيث احديهما من
حيث ان كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي
يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة
وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث
الآني مسبوق بمحض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض
والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي
جوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بقدر
متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه
هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل
الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في
مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول

باعتبار كانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والا
خرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى
لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا
عنها باسرها واذا لم يوجد قبل لكان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما
استحال قيام الاعراض الابها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده
والاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فيضعف الاعراض عنده في الحدوث
ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما ثبت حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل
القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف
حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح
بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات
مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في
ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت كما في الحادث الاول ويلزم التسل
سل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها
بل بجميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته
اذ لا وقت قبله اى الاختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث
دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح
معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود
العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم وطلب الترجيح في تلك
الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في امور الفرضية الصرفة وانها

غير مقبول

غير مقبول اصلا اقول بهذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان طلب
وجه الترجيح فيما بين الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هنا
لا في الاوقات التى بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه
من الاوقات التى بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة به
يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان
الارادة هو المخصص والمرجح عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى كفى في
وجود هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح
بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين
فاذا حضر ذلك الوقت القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول
ثم يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو حادث فننقل الكلام
اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان
حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى
فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان
يقولوا ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير لكن البديهة
تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه
بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومى قديما
لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومى يستند الى الحوادث الفلكية
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر الى نهاية ومثل هذا التسل
سل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز

وجه هذا التعلق

التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا
بشرط مسبوق باخر الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبداء
القديم لتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل
الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك
الشروط عليها بقبول الحوادث المشروطة بتلك الشروط حتى اذا كمل الا
استعداد فاض عليها من المبداء القديم ما هي مستعدة له وسوى العالم
الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط حتى المعتبرة في حدوث
في العالم عليها لانسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة
اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها
شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل
الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح
منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل
اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون
الايجاد به اولى من تركه فكان بالايجاد يحصل لتلك الاولوية ويستكمل
بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون
للمبداء المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
قيل يجب ان يقال ان اثر الموجب القديم ان يكون قديما اذا صدر عنه بلا
واسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متتابعة الى
غير النهاية فلا يجوز ان يكون قديما كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان في التزام
التسلسل في الحوادث التي يخالف رأي المتكلمين والجواب انا لا نم ان المختار لا
يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح
احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سبيلهم جوزوا

قلنا

او بواسطة

ترجيح

ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك المتكلمون
القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد
والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدح العطشان ورغيفي الجائع وطريقي
من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين
بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح قالوا ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن
بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان وكيف لا ولو جوزناه لا
انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح بلا مرجح اي من غير داع لا من
غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو
يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح
احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته
للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يبقى كيف اتصف باحد الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يكن يستند الى شيء
فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة
لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات والمطلوب
ومن يجوز وجوزوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى
سبحانه منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع و
المضار فيكون راجعا الى المخلوقات رعاية لمصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البرهمة تشهد بان الفاعل المختار بذلك
المعنى الذي ذكرنا لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به نا
قصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه وانما قلنا نفوا عنه
الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان

الجانب

الترجيح

لم يشالم يفعل ثابت له انتهى تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من
المادة والصورة والمادة قديمة والا لافتقرت الى مادة اخرى لما ثبت
من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المادة للمواد ويلزم من قدم المادة
قدم الصورة لما ثبت من انها لا تنفك عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب
عنه ان الجسم بسيط كما يهوان عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا
تركيبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة واما استدلوا عليه
فقد منعنا مقدماته ولا نم انه وانها لا تنفك عن الصورة ولم يتم دليلهم
الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا
فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين
ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها
ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان
موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهب
ولو سلم فتلك لا يستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض
بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق و
اقسامه الفصل الرابع في الجواهر اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان
عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد
لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركيب ذات الباري من الامر المشترك و
ما به يمتاز عنه وهو محال ففساده ظاهر لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب
والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده موجودة كقولهم
استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مرهفة بيان الاول منها ان الكلي
منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس و
العقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر

الخمسة

الخمسة سوى العقل فموجود لم يوجد اول ما يصدر عنه تعالى هف اما ان
الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى
والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر الابسط عنه والواحد لا يصدر عنه
امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في
ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان
يكون احدهما هي الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروطة
في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو
موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو
كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان
المادة على ذلك التقدير يكون معلولة اما بالابتداء او بوساطة امتناع
استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون
سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا
على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره
اي لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا واما ان
يكون العرض لا يجوز ان يكون المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده
بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان
العرض يكون حالة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في
وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده
اي لا سبق لمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع
عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا
يصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما التفت
عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما التفت صلاحية

التاثير عنه اى كقولهم لما التفت صلاحية التاثير عنه فى اثبات
ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير عنه باعتبار
تاويل المادة بالمحل وقد جرى فى بعض النسخ بدل قوله والا لما التفت صلاحية
قوله ولا لما التفت وهو ح يكون عطفا على قوله لشرط اى المادة لو كانت
هى المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من
الممكنات يجب ان يستند اليها اما بابتداء او بواسطة او بوسائط ولا يستقيم
لما التفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون هى سابقة عليها اقول وتلخيص
هذا الدليل ان اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير
وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة فى الجسم والتاثير فى الهيولى والاستقلال
به فى الصورة والنفس وبالوجود فى العرض لان المؤثر مختار اشارة الى انه
هذا الدليل المذكور وذلك انا لا نم ان الله تعالى واحد من جميع الجهات
بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة
كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب هذه الحيثيات
وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد
اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية
على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى
فى تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هى المعلول
الاول وما قلتم فى ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال ان اول
الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة
فيلزم ان يكون الهيولى والصورة على ذلك التقدير علة مؤثرة فى قبولها
ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا

ولو سلم لانا لا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
مستقلتين بالتاثير فلا يجوز
ان يكون الصادر الاول
هو هذا الجسم ولو سلم لانا لا
نسلم ان الصورة فى تشخصها
محتاجة الى الهيولى فلا
يجوز ان يكون هى المعلول
الاول

نقول بهذا الامتناع

نقول بهذا الامتناع نعم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما اذا كان القبول
والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له لذاتها وفاعلة له
بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون
احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ومنع كون
الصفة عين الذات فلو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هذا
جوهرا ليس بجسم مركب من جزئين ليسا الجزئى الجسم اعنى الهيولى والصورة و
ح جاز ان يكون الصادر الاول وهو واحد هذين الجزئين لهذا الجوهر من
غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالى المكان هو الجزء المنتشر فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وهما
فى ذلك محليا وما يحل فى محل فيكون مجردا لا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا
لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب
ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير
لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز
ان يحتاج الجزء الآخر فى التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل
ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون
واسطة وح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطتهما
البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد
تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل
على ما صرحوا به فان قيل يكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل و
لا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته
وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول

المرتبة بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض
اجزائها التي تفرض اولى بما يعرض عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها
لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون
شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة
وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما استعرف فيجوز ان يكون في طبايعها ميل
ولما لم يمكن ان يكون في الميل المستدير وجب ان يكون له فيها مبدأ اذ كان
الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا
قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجرم
البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة
البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها الشيء ولما يعوقها عنه ايضا
والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو
ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية لان ما لا ميل فيه اصلا
وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة وما وجد مبدأ
الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية تتحرك بالاستدارة
ثم ان تلك الحركة ارادية لما قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا بحركة فلا يكون
حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية و
لا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة تطلب وضعا ثم
يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة
واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان
كان في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فنقول

فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي
التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية
فثبت ان استدارة جزء حركة الاجرام السماوية يوجب ارادة المتحرك
ارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل
لان الارادة يقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المحال
عبث وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان
يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على
الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملائمة
الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تتخرق ولا تلتئم ولا
تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلحل ولا تتكاثف ولا تستحيل
وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون
بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا
فالطالب اما ان يريد نيل ذاته ونيل صفاته او تشبه احدهما والاول محال
فيه تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان
الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب
الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هو المشتاق
فيلزم الانقطاع لكن انقطاع محال لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه
العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله
اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب
غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة
ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث
وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون تشبها مستمرا

ولا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اى تشبها بعد تشبه بحيث
ينقضى تشبه ويحصل آخر ويجب ان يتحفظ ذلك لتعاقب الافراد لا الى نهاية
والا يلزم الانقطاع فثبت ان للمطلوب حصول تشبهات غير متناهية يحصل له
بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا
متصفا بالفعل لصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك فيخرج حركته لا
الوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذى
هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر ويتحفظ كل منها
بتعاقب الافراد ويجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات
فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تجرد العقول وهذه الحجة مدخولة
لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة
التى اوجبنا انقطاعها بيّنا حدوثها وانه موقوف على حصر اقسام الطلب
فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا بالجذب او الدفع
لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى انتفاء
طلب الحق اى لا نم ان طلب الحق وانه لا نم ان طباع الاجزاء المفروضة للفلك لا
يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها
يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك
ترجيحا بلا مرجح وما يقال ان ذلك لا مرجح يعود الى الفاعل مدفوع بان نسبة
الفاعل الى الجميع سواء كان وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا
نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز
النقل عنه بجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين
لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء
بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال

عنه قلت

عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عايقا خارجا عن طبايع الاجزاء
فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العايق الخارجى بعد تحقيق هذا
فى ذى الميل المستقيم والمركب نعم يندفع به ما قيل ان عدم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة
عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان
استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا ستر فيه اذ لو
لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع
حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعنى
سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها
لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها بيّن وانه فان النصف من الفلك
فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك
من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفو
قانى من الفلك لا يقتضى طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا
النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية
والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فيما النظر الى
طبيعتها يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك
الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل من
حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا يقبل الحركة المستقيمة
فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق عن الحركة الخارجى ومن امتناع الخرق
والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم
فلا نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبداء ميل طباعى ولو
سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستقيمة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او
المستدير

من ٣

مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف
لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد فيه مبداء الميل وعدم العايق لزم
وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبداء لانتفاء شرطه
كعدم الحالة للائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب
او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان
يدوم الرجاء او يكون ذات المطلوب او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه
بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبيه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المشبه
ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز
ان يكون ذلك لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف
الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان الملزوم
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان
الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين
والا لامكن المتنع او علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقول
تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان
اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها
على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي
فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر
فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجود
ووجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بالامكان
لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله
متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة
انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا من المحوي واذا وجد المحوي في

داخله

داخله انتفى الخلاء في داخله بل بهما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا
تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس
بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين الوجود المحوي فيه لشدة تقارن
مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين الملازمين لا يختلفان و
جوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما
فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير
واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان
وجود المحوي كذلك بيان ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا
لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف
وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلث المحدد لمكان
الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا من المحوي البتة
واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر
من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى للجسم الحاوي لانها متأخرة
عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا
اعتبر وجود الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره
بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة في مرتبة التقوم
للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها
علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من
المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم

سبب

والاعظم بامر اخص واضعف واسفر يحل ذلك فيمن اندلا يكون شيئه

الى تعليل الاشرف والاقوى والاحسن مما يتعلق بالمحوى من الصور
النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوى فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز
ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب
او العقل والاول ح لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتى
اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه
لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات
ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو
وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير واتفق
ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا امكن ارتفاع الاخر لكن
الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين
اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع فى نفس الامر فالمنافى الاخر
اعنى وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع فى نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس
بممتنع بالذات وانما القناد ليلا على المنع حتى صار معارضة فى المقدمة اعنى
امتناع الخلاء بالذات لانها قوبرين عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم
وجوب عدم الخلاء لذاته ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى واجبا
لغيره انه ينافى كونه واجبا لغيره الذى هو الحاوى فمسلم لان وجوب المحوى
بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود الحاوى
ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع فى نفس الامر
ممنوع قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى وان اردتم انه ينافى كونه
واجبا لغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى لعلة اخرى
غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا فى مرتبة وجود تلك
العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى ممكنا فى تلك المرتبة

ولا يلزم

ولا يلزم من امكانه فى تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود
وجود المحوى فى تلك المرتبة لا يستلزم من امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع وجود الحاوى والمحوى
معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعنى وجود مكان مع خلوه عما يشغله واما
اذا فرضنا حاويا وليس فى داخله محوى كان المكان الذى هو سطحه الباطن
او البعد الموجود او المفروض فى داخله خاليا عن التداخل وهو الذى
دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا
بشئ فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب
المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب
المحوى لغير الحاوى فجاز ان لا يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى
وقولكم المتلازمان لا يتخالفان فى الوجوب بالذات مم قولكم بيانه اذا
لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما
قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى جواز الا
نفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب تعالى وبين معلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفا
نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز الانفكاك وانما كان يقتضيه ان لو امكن
ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول
مرتب على وجود العلة تحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم
عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم فى نفسه فان هذا
الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم فى نفسه مفهوم
وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لا
لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا

للخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع

بل لا نم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في القسم
المذكور اعني فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعني
عدم الخلاء متحقق بينا مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوى هذا وقد
يجاب عن اصل هذا الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل
الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى في داخله بعد ذلك
الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين
وان استلزم عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم
بينهما وان سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في
مرتبة الوجوب فانه قد يبدا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين
واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون
واجبا بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير ثم يجب ان يكونا
بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك
المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي
ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب
الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي علا مقعر
الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملاء مقعر الحاوى واذا لم يجب
عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد به بقوله فقد وجب الحاوى
ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى
فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم
لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت انفا
من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا

الا مع التلازم

الزمان
الثاني البتة وان كان
متاخرا عنه في المرتبة
اما اذا اوجب احدهما
في مرتبة يجب الآخر في
تلك

لو لم يوضع اصلا
فلا يكون موجودا بعده

فيوجدها الا شخصها وهي التي يمكن ان يعقبه وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم
ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر تخلخلا بحيث
يزيد على الحاوى بحسب المسافة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه
قطرا الى ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية دليل آخر على ابطال
العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التاثير تاثير
على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا جزئيه فضلا عن ان
يكون له وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا مفارقا في ذاته
وفي فعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المط
فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة
لجزء الآخر واجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان
مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى
الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى
يكون جزء اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء
مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد ذلك
الشيء في تلك المادة موجودة والا لزم ان لا يؤثر فيه ووضع اصلا اذ لا وضع
له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة
بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب
بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل
الجزء الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا
بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا

عليه وايض بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع
في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل
آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا
فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما
او عرضا فاما بالقوة فقط واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم
اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب
واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يمكن ان يكون الا مع الاخرى فيجب
ان يوجد الاخرى حتى يكون موجودة للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى
لم يوجد هي واذا توجد الاخرى واتحد بها الجسم الازم يكن ذلك الجسم الآخر
الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي اتحد بها جزء منه وقد تقرر
عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من
الاجوبة عن الوجوه الاخرى في غاية الظهور واما النفس فهي
كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق
عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس
بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس
الارضية اسما لهما وللنفس الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى
كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي
للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول لتحصل
للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع

في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للجزئيات وقولهم طبيعي يخرج عنه
صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم
آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا تصدر عنها افعالها بواسطة الالات
وقولهم ذي حيوة بالقوة اراد وابه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء
ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا بالفعل وهذا من ظاهر الجنا
اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج
النفوس السماوية على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه
من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من
التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل
لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
واما على راي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا
حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد
بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية
والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال
الصادرة عن الاحياء سواء كان توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه
النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط و
المعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد
البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها
تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان
قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي
آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق

النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار
فعل مستمر على نهج واحد وانا لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على ابراز فعل
ما دخلت صور البسايط والخصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس الفلكية قلنا
مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس
السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم
لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في
انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية
ايضا ليس على نهج واحد عادم الارادة بل انها مختلفة مع الارادة
على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد تعريف كل واحد
من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل ان النفس
النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك
بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط
اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات
ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين
واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس تعريفا لها
من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو نفس
له اذ لفظة النفس انما يطلق عليها من حيث تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ
الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه باني وان لم يؤخذ
اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة
الصانع تعالى وما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب الحقايق

الفلكية م

النفس

من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية
من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالهيئة في الافراد
الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان وله تعقل بالذات
واحساس بالآلات وتشارك النباتية في قوى التغذية والتنمية والتوليد
وساير الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة
النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يبقى
بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان
المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف
النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على
النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله
وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول
كمالاتها الاول فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية
ثم يصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول تعين المادة لصورتها انسانا ويصير المادة بتلك القوة منيا ويكون
تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني
لما وقع في الرحم يتراكب الاجزاء بحسب استعدادات تكتسبها بسلوك الى ان تستعد
لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب غذاء
ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس
حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد
لقبول ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع التعلق وتدبير البدن الى ان
يحل الاجل فانكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني ولا يتوقف

على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج
الحاصل له يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال
النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان
وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي
هي نفس الحيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة
للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا
على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج سابق عليه فلا يلزم
الدور اقول ان من زعم ان النفس غير المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل
يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمالات والقرب من الاعتدال الى ان
يصير مبدأ لآثار تنسبونها الى النفس وتثبتونها امرا آخر وذلك المزاج وليس
هذا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه وهو يصير الاضرار
المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف الى حصول هذا المزاج الذي هو
النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
ان ذلك ايضا جائز غاية الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس هي سابقة عليها
بتغير المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس
والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء في الاوان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج
يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه
اشار بقوله والممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة
او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في
الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس

الحرارة والبرودة

الحرارة والبرودة فلا يمانعه في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج
فان زيد المزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب
ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما مع
ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني
النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد
وعليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان
كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج
اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع
الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يتخلف عن تصوره والتصديق
بثبوته في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة
وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته سمي اياه
كذا اذ تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغرب ذاته عن ذاته و
لا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك
التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة
والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق الى
خلقة صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا بين اجزائه ولا يتلمس
اعضاؤه معلقا في هواء طلق الى آخر فيه ولا يتوهم انه في هذه الحالة يغفل عن
ظواهر البدن لانها تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا
بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه
مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها وفرد ذلك بان ذات الانسان
تابعة اجزائه الاصلية الجسمانية التي هي اجزائه لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل
انما يغفل عن اجزاء الفضلة وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول وفيه

الفضلية

نظر لانه لو كان لا يغفل عن الاجزاء الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا نقول
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء
وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز
عن ما عداها فمغايرة ما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس الجزئية
الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه
فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون
الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه
على من له ادنى تميز به فكيف يجعل مسئلة ويدرون وان اراد الجسم الشخصي
فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة ما يقع الشركة
فيه يريد ان يبين مغايرتها الجميع ما ذكرنا اعني المزاج والبدن واجزاءه و
قواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احرها
كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فظاهر
تنمو وتزيل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى آخره
يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض ايضا بان التبدل انما هو في
الاجزاء المفصلة واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا
منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل
المحسوس منه ويبدو اثاره في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والتمامع انا
نعلم بديهية ان ذاته باقية ما دام حيواته ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة
عن بعض ما يشاهده من تشكله مع مشخصات تعجز العقول عن تحصيلها و
ذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض
لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا
في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها

في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات
ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها
ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما
منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى
والحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة
بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن
او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون
النفس الناطقة التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة
العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي تصورها وكل ما يشترك
بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من
مقدار معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس
له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار
المعين والاين للعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض
عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم الجواز يكون العلم بالمكاشفة
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فتطلعها النفس
من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم
مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان
لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على
الجدار لا يكون بهذه الصورة بهذه مجردة بل المجرد بهذه الصورة وليس يلزم من
اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها
سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها

محفوظ

النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لم يكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان ح ان لم

بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان
الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا لكن اتصاف
الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها
بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على
الوجه الذي تحقق اقول الوجود الذهني على ما حققناه ليس بانه تسام
الصور في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها وهو
دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من
الماديات بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم
الا بموعاقل لها اعني النفس الناطقة لا تنقسم ولا يلزم انقسام المعقول العاقل
ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل الوجود
والنقطة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة
فذاك والا لكانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل
لعل ذلك الواحد بالفعل ينقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة
الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الاجزاء
متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية
ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل ولا يجوز
المهية تتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في
العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء في المعقولية فيكون الصورة العقلية
للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وايضا ان الذي
ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض

المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم
ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الانقسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصور
للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدم به
لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم التساوي في
الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه
وقدم الكلام فيه على الامر بدعليه وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة
منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات
المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال
انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى اجزاء مقدارية ولا نم
ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوله
على ما يجب المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير
متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير
المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهو الاجسام
العنصرية اقول ولو سلم انه فعل قولكم ان النفس تقوى على معقولات غير
متناهية ان اردتم به انها لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر
بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا ينتهي في تصور
الاشكال الى حد واحد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به
انها يتصور معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الا ان تريدوا انها
يتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم
الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا يقدر

على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس يدرك ذاتها ولا
ذاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه
انما يعقل بتوسط ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته وآلته وادراكها
واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات والحصول عارضها
بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او
دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا
لها منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا
لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس تعقلها الدم
وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في
البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له
اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها الاول
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان
كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة له يستلزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول وعليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل
محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل
ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة
عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل ان كان مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة
صورة متساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان

في تمام الماهية فان قيل الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة
الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا الرسم
في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء آخر حلوله
في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت
شيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل
الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احد
الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا
القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان من وجه آخر ايضا
وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة
بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الآخر محال لهما في
محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما فدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال المحل
ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز وهذا
هذا الوجه ايضا على ان العلم بانقسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه
لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير
عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم
لها ولا يلزم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس ولوازمها
بالقياس الى شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذواتها

مجرده عن المادة وغير موجود في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقد
الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم
ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا الادراك
كما الادراكها لذاتها من ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة
الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي هنا شيء وهو
ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما
يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور
والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا
زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها
لزم اجتماع الصورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء
لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى متنزهة منه لكنه متوقف
له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يلزم علمنا بكثير من
الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة و
غيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء
العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستلزم
احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا
لانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة
في الجسم تابعة في الضعف والكلال لانها انما تنفعل بواسطة الجسم فيكون
الجسم آلة لها فلا يعرض للآلة كلال والا ويعرض للقوة كلال لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن

فانها يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد ان كانت الآلة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير
خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة
في الجسم قلنا اختلال التعقل الآلة لا يدل على ان العاقل حالة في الجسم عامل
بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل
عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد
عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى
من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن و
الاعتياد فان وجود الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب
التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على فعل الشائخ يقدرون عليها لا
يقدر على مثله الشبان والاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف
على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر
يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة
اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة
ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان
القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند تواتر الافعال وتكررها
خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة والقياس لها التجربة
فظاهر لا تقول دعا يبلغ وهو القوة حد ايعجز معه عن فعلها فان الباصرة
بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة
بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم

الرايحة القوية لا يحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذايقة والاشتم
فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل
تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما
تلك القوى محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه من المقاومة فيوهنه والفعل
وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي
موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة
منه لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما
جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد
لا تكل عند تواتر الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان
تعقلها بمعاونة شيء من القوة الفكرية فقد تضعف عند التعقل لضعف
معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام
جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون المزاج بدنية
فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا
لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو
واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات
لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة
بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متفقة بالمهية
قيل تشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة وقوله عليه الصلوة والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف

ائتلف

ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب
هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الا
افراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انها لم يقل به احد واحتج
المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا
يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد
واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها
بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر فيه في حدها احد الحقيقة الجنسية المشتركة
بينها فان الحد كما يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول
في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة نفرض فهو هم بل ربما
يحتاج في ذلك الى فهم تميز جوهرها بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس
ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بسبب المزاج
المهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والجهل
والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاجية
فان الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد
قد يسخن مزاجه جدا وفي غاية ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقة النفسانية
من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج
وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في
ايقاعه في المحاريب والثبات عليها يصير شجاعا والغضوب اذا تحمل دائما
ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد بين شخصين متقاربين

النوعية كذلك يكون للحقيقة

خصم

حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون

شجيعا عاقلا الجبان اذا تكلف بذل المال دائما عليه يصير

في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة
والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انهما ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك
الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعليم من المعلم ومشاهدته من الابوين
والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه
الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه ميالا بجبلته الى الفجور
وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية
الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق
ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب
الخارجة فهو مستند الى ذات النفس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير
الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها
مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب
في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه
مختلفة وانحاء شتى قل ان يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة
تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة
الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة
وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية اجتماع الضدين او
بطلان ثابت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة
وهو موافق لما ذهب اليه الملبون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها
قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي حدوث
النفس ظ على قول الملبين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم
واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس
لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان

لزم م

ما ثبت

ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما
ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
نفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف و
التهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن
ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة
فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك ظ
لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس
وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان النفس وحدوث نفس اخر لان التكثر
اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا
يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس
هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة
فاو تسلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة
وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان
وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها
على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر ان ليس له مادة
يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر
بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم
الكلام بما مر آنفا ويتم الكلام بما مر آنفا وهو الامر الثالث واعترض عليه
بانه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم ببطلان
التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع
البدن على التساوي اي عدد النفس مساو لعدد الابدان لا يزيد
النفوس

احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على
سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر
فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة و
حادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث
النفس لما تقرر من وجوب وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه
بانه مع ابتنائه على كون المبداء موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس
وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس
فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حصول استعداد
البدن مم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن
لتعلق النفس به موجودة قد بطل بدنها في كل كمال ذلك الاستعداد
فلا يحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين
آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا
البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال
ذلك البدن لان محل الملكة التذكر بوجوه النفس الباقي كما كان
واللازم بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك
البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد
منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر
لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط و
التالي بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحصى
مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان و

حالم

منتقلة

ذلك لا يلزم ان نوع

حدث

حدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي
الهالكين فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد
نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين
الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي
البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن
آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين
فلا يلزم لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد
حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه
فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل ويرد
على الوجوه الثلثة انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة البدن
لا ينتقل الى بدن آخر انسانيا ولا يدل انها لا ينتقل الى بدن حيوان آخر
وسماويا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفني بفنائه
اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه و
دليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة
وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا
امتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم امكان فنائها ولا بد
ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي
هو امر اعتباري بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود
فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجوده
هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم بامكان
ان يكون الشيء مستعد الحصول مباينه له او لفساده عنه ولو جاز
ذلك لجاز ان يكون الحجر مستعد الوجوده له وهو محال مثلا مستعد الحصول

بالجهالات

من الهباء والسباع وغيرها على ما جوزه بعض القائلين بتجسم السماء ولا الى نبات سماوي فيخالف الجماد على ما جوزه المتجسم

له

النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان
وجودها بمعنى تعلق القوام به اى مستعد الوجوده له ومحلا لامكان فساده
اى مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو
تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه
وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك
المحل الذى يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس بمباين لها فاما
محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثانى لاستلزامه بقاء الحال مع فساد
محله ولا الى الاول لاستلزامه كون نفس النفس ذا مادة تقوم بها وقد
يكن مجردة بيف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فنى
فرضناه فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد مفارقة
البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا ان النفس الناطقة
ولو كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه
ليصير آلة لها فى تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذى بينهما بوجه
مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان
وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة
به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من
حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه
توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا
وبالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا الاستعداد كالفيضان الوجود
عليها متعلقة به ولا حاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات

الى وجودها

الى وجودها فى نفسها لا يمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها
مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه
الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون
مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا لاستعداد
عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها
فى نفسها بهذا الاستعداد منسوبا الى عدمها لا فى نفسها لا بالذات ولا
بالعرض فلا يكفى هذا الاستعداد لعدمها فى نفسها اصلا بل لا بد له من
استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان
وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان
الاول مع انه محل للامكان الثانى مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق ايراده فى بحث ان كل حادث مادى لا بد له من
صورة اخرى والا لبطل ما اصلناه من التعادل فذهب بعضهم الى ان النفس
الناطقة يفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها
فى البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبنى عليه ومعناه ان النفس التى
تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية لبدن آخر والا كان النفس
واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان و
قد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعنى ان النفس
الناطقة يدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل يرتسم صورها
فى ذات النفس ويدرك الجزئيات بالآلات اى بان يرتسم صورها فى الآلات
لا نزاع فى ان مدرك الكليات فى الانسان هو النفس واما مدرك
الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص

لم يكن

عليه لا يفيض منها صورة نوعية

وعند بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين
الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان
لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلابد ان يكون
مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس دون
قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول
في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا
من غير استناد بعني من غير تخيل مربعا مجنحا عربعين متساويين في
جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره
على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج
بان يرى هذا الشكل في الخارج بل بتخيله بمحض اختراعنا وغيرهما بين جنحيه
المختلفين في وضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب المادية ولوازمها و
عوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لعرضها وتساويهما
من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون المحل
الادراكي كذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية
واعترض عليه بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات
التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس الجزئيات بمعونة الآلات لما
ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلات في ذلك واللازم باطل
بان المفتقر الى توسط الآلة وهو الادراك الذي هو بطريق الانتقاش الصورة
واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط
وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بآلة
واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلة

الآلات الجسمانية وللنفس قوى يشارك بها غيرها وهي الغاذية والنامية
والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي يعني ان للنفس
الناطقة قوى بها يشارك الحيوان الاعجم ويحصل النبات وقوى اخرى اخص
يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون
النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والباطنة وهذه القوى الغير يحصل بها
ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان
هي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي يشارك فيها النبات و
الحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل بقاء الشخص وهما الغاذية و
النامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث قسم يسمى
الاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها ويسمى طبيعية ايضا
اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال
جزئية ثلثة احدها تفصيل جوهر البدن وهو الهدم والخلط الذي هو بالقوة
القريبة من الفعل بتشبيه بالعضو وقد يخيل به كما يقع في علة يسمى لطريقا
وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يخيل به كما في الاستسقاء اللحمي وثالثها
التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد يخيل به كما في البرص
والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير
موجود فهذه الافعال الثلث لا بد من ان تكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية
هي مجموعها او قوى اخرى تخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك
القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية
وهي واحدة في الجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء و
اجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ في كل عضو
منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية

فهي التي بداخل الغذائين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية
بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك ينفصل الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو
زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية
وقيل السمين لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا
بقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج
عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوحدتها اعتبارية كما في
الغاذية فانها كما ذكرنا انما عبارة عن ثلث قوى احديها ما يجعل فضلة
الهضم الرابع دما وبهذه القوة عملها في الاثنين كالمغتذي الدم ويصير بينا انها
انما عبارة عن ثلث قوى احديها ما يجعل فضلة وثانيها ما يهيئ كل
كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل جزء
مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية
غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة
يطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير
فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في
بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم ليصادف
ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها
الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه
القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما
يكون تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكل والتحديد ولا يزول
عاقوة اي للتشكل منفية مخللة للفضول ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة
ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات العنيفة والنفسانية فلولا ان

البدنية

الغذاء

ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل عنه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا
عن ما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان
استحال به بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها ان يحيل
الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه
وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري و
حدوث الانسان بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس
قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة
تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد
بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان
يتم الشخص ويخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة مقدارها والماسكة
والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية و
النامية مقصودتين فيه بذاتيهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء
النافع واصلاحه ودفع فضلاته كانتا احتيج الى فعل قوى اخر هي اربع
فسميت تلك الاربع خوادم لتنبيه ان فعلها مقصود الزائد لتتم فعل تلك
القوتين وانما قال يخدم للغاذية ولم يقل للقوة الغاذية والنامية لما ان الغاذية
ايضا يخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة
فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخ اما ان
يكون فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بل
الى الاعضاء العالية واما ان يكون حقيقا فلا يصل فان المتعلق اذ اشتد
حاجته الى الغذاء تجده ينجذب من الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادته
امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غرغرة وان تناوله اقلا وما ذلك

ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية
واما ان يكون خفيفا

فهم

الا يجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول
بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله يجذب الى الداخل
واما الى الماسكة فلان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر
المغتذى والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلابد من زمان يمكث فيه
الغذاء الى جوهر المغتذى ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف فيه
زمانا فلابد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها
في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا
بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء
بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الا الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا
بطن الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث
لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها
مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة التي تجعله متقارب الاستعداد
للصورة العضوية وانما يمكن
ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة
الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كالماء
اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في
اكثر الحيوانات اما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك
الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الخطة المضوغة تفعل في انضاج
الرماميل ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها
في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه
بالعروق المسماة بالمساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المنتشرة
للتضايلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس

فيفهم بذلك انهضاما ثانيا وتخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في المساريقا وثالثها في
العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة
الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما ترشح الدم من فوهات
العروق واما الى الدافعة فلان ليس غذاء بتمامه خرج من المغتذى بل
ينفصل عنه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل يفسد فلابد من قوة تدفع تلك الفضلات
ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء وادارة البول وقد
يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها
ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والتوغير السمن
لما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما التمويد دون السمن كما
في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل
النمو والهزال السمن والمصورة عند باطل لاستحالة صدور هذه الا
الافعال المحكمة المرتبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا وبالغ في
ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى
صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون
وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم
لم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
لان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء وبفضلة هضم
كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال

الملتقنة المحكمة على النظام المتناسب من الصور العجيبة والاشكال الغريبة و
النقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت
فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها
كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم
منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل
بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها امر كلية وكون
المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن
عليم خبير حكيم قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول والاحقر اعترض
عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة
في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول
باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا
عن ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام و
امثال ذلك انما نشأت من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه
الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية فانا
مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد و
والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التنمية
فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية
دون غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب
الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق
ان القوة الهاضمة تبدي فعلها عند انتهاء افعال الجاذبة وابتداء فعل

الماسكة

الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ذلك
العضو فالدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية
وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث
هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في
الانتقاص ياخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال
الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها
الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا
حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة
الهاضمة ويرد عليه انه على انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة على حدة
لصارت القوى اكثر من المذكورة لان للغذاء استحالات كثيرة بحسب مراتب
الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية
ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة
هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
تلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثاني
انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة
يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل برهة من الغذاء ما يزيد على
قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب
من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك
وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين

ماسكة

والحالة الثانية هي صورة العضو

منها على

وفي انحطاط القائل الذي سيوما بعد الى آخر العود الرابع انا لا نسلم ان المولدة
للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتيهما فانهما تفعل
ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يبعد ان في الثدي قوة اخرى وليس
التي الافضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس
انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة لم تتعد بعضه للعظمية وللعصبية
فعل الصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا
مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب
اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه
به ومن العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متناهية
لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فقول
ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة الاولى ايضا فان المني اذا كانت متشابهة
منشابه الاجزاء كان لغير اجزاء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان الحكم
بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب
قربها او بعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا بالنا ايضا واما الاعتراض
بانهم يجعلون المولدة والمصورة غيرهما قوى النفس والات لها النفس
حادثة بعد حدوث المزاج وقيام صور الاعضاء فالقول ما تساوى
هذه الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل وجود الاله وفعلها بنفسها
من غير استعمال اياها وهو باطل فدفع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة
من قوى النفس الناطقة للمولود اما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام
وهم او من قوى النفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا
اشكال قال المص في شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة

منشابه

اجزاء غذائه ثم تجعلها اخلاطا وتفرزها بالقوة المولدة مادة المني
وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المني كالقوة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كما الاني الرحم بحسب استعدادات يكسبها
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها ويتكامل المادة بترتيبها
فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع الجميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة
في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
نحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال
الشيخ اول حواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات
قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى فكذلك حال اللامسة للحيوان
لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طبيعة النفس
فيجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطبائع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة
خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار و
ليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد ويشرد

طبيعة

الاحتياج اليه بمعونة الاعضاء سارياً في جميع الاعضاء الا ما يكون عديم الحس اذ لا
له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد والنزاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة
الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن و
دعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغطة والمزاحمة وما يرد عليها من
المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعماً منهم انها من لوازم الحيوة والا
افلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس ادنى بالتألم
والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في
الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلاً مردود بان ذلك انما يسوغ في
الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملائم
والاصطكاك بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه
بعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من الحر
الى المسفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر فمخاية
الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتأمل ذهب الجمهور الى ان الملامسة
قوة واحدة يدرك بها جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب
كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما يرد من
القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا
ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوة مدركة مختلفة
تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضد يبين منها قوة واحدة هي الحالة الخشونة
والملاسة والحالة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحالة بين الثقل والخفة
قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون

واجيب

هناك في الالات انقسام غير محسوس فلذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك
هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة
بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان
فلم لا يجوز ان يصدر منها ما هو اكثر من ذلك وايضاً فان الطعوم والروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد
فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعاً ومنه الذوق ويفتقر الى توسط
الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وهو الثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب
الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من
الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارق في ان نفس الملامسة
الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة
المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم
وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض الذي
تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة
الاشتهائية بذلك الطعم فان المرة مثلاً يجد طعم العسل مراً واختلفوا في ان توسطها
اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يفوض هذه الرطوبة في جرم
اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة
لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس
الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيفوض وحدها فيكون المحسوس كيفيتها او
على التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار
المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا اشتباه
كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالاً لا يتأتى بالتسخين ولها اثر في قرحه

على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة
مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي
الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم
الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة
الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالطها الاجزاء الهوائية
فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا
بتبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الاكوان
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن
ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به بعيدة جدا او يحرق ويبقى الاكوان
مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم
لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة
وما يهيجها من التدلك والتبخر تزكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها
ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع
الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين
على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة المس والشم على ذبول التفاحة
وتحلل رطوباتها والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الهواء
الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك
الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون
بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تستحق الاحساس به فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي التعليل
الاول من ان الرنجة قد انتقلت من مسافة ستمائة ميل فرسخ برائحة حصلت
عن مقابله وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة

الهواء الى المسافة الملك ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تسافر مسافة
فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن
وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب
رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين محلقة
في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت
بسبب تموج الحاصل من قرع امساس عنيف او مقلع اي تفريق عنيف
هما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت
من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الهواء
الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم من الامرين
جميعا يلزم للباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك
ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع
الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى
السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت
ويوصل الى القوة السامعة بل انما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت
يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد
في الصماخ فتدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول
الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة
طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه يصوت عال يسمعه
ذلك الانسان دون ساير الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعد انسانا

ضرب الفارس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان عمل
مع الريح كايو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان في جهة تهب الريح
اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه
وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
تحصيلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع
ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك بعوة
الحدس القوي من الاذهان الثاقبة تفيد اليقين وكذا الحال في حمل الكثير من
المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس ايضا الطائب فلا يقوم حجة على الغير
كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا حق
لها الا في ان حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء
الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد
او هوية متعددة فعلى الاول يجب ان يسمعها الاسامع واحد ولا يسمعها ذلك
الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل
الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع
الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما
جدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يبقى ان الهواء الحامل
لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فيعجز بعد ذلك
عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف
الصامتة انية الحدوث لا انية الوجود جاز ان يكون واحدا فيجوز ان يبقى
زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها اهوية متعددة

لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل
صول اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اولا وثانيا فيكون شرط السماع
فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على الكيفية
التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة
متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز
فيه قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد
تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بشكل الحقيقي
حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر
بقوة مودعة ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتياسر
الثابت منهما يسارا ويتياسر الثابت منهما ملتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ
الثابت يمينا الى الحدقة اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة واليسرى فذلك التجويف
الذي يسمى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة يسمى مجمع النور وانما جعلت العصبتان
مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات باللون الضوء وبواسطتهما
بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على
ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا
واما اللون فهو ادرك بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تلك الرؤية
متعلقة بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على
قياس ما عرفت في العوارض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة

الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتضمين
المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى
ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا
لونا مضيا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات واخرى متعلقة
باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان
الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى ولا تتحقق بدونها واما الشكل
وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم
الجسم ابتداء يتعلق بي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وجهه
الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا و
بالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون
وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبتت الرؤية لله
تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى تاثر الحدقة اذ لا اجارة
هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان
الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها
الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبساتين رائقة ونحن لا نراها واللازم
باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه
وان اريد باللازم امكان الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية و
منهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا
التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر

بوفوقه

بوفوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي
او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محاذيها المتحيزة بالذات
المحاذية للرائي وكما في حكم رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد
المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي
وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكموته فان قوي البصر قد يرى شيئا
على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وبالجملة اشراقا
وضوء من البصر يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان البصر اذا
قرب جدا بطل الابصار ومنها عدم صغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين
الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ وما قيل
من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء قول يدل على فساده ان الزجاج الملون
لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما
وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون
حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيا من ذاته
او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه
لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا
لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه لانا نقول والتجربة تشهد بخلافه لانا نشاهد
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من
اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل
ومثل هذا الجسم اللطيف لا يحجب ما وراءه من الابصار وكذا كثافة واللطافة

يقتضي بريا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في
الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والقيام
النفسانية ليس بشيء لان الكثافة وانما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله
لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل و
المقدار وساير المبصرات ايضا كثيفة وذلك بط قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم
كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق
شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة
ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين
الرائي والمرئي فصارت شرايط الرؤية تكاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عن
اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة
للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من عينين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم
اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى
انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه
ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه
البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الجسام
التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من
العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله و
حركته في غاية السرعة فيتخيل بحركته مخروطة والثالث مذهب الطبيعيين وهو
ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا
ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد تقبض به صورته على الجليدية

ولا يكفي

ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع
صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين
فتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه
الى الحس المشترك انتقال الذي هو الصورة بل ارادوا انطباعها في الجليدية معدة
لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معدة لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المتشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرئيس
ضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع
لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا
اذا كان لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا
من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ
في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات انية
موقعة لليقين في هذا المطلب لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لاصحاب
مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضيا امتنع عليه الحركة والانتقال
وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين البقة جسم يحرق الافلاك
ويسطح في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا فتحت العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك
ظ طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع و
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما الثاني ومنها انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار

من الجليدية م

العرض م

لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك
فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل التوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافتين بينهما وانه بط قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا التوابت ووقع
تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما
ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان ينعكس على سطحه من الجزاء
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر
لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه
مجازا على قياس تسميه حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه
وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق
نظره مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك
اذا بالغ في النظر الى الحمرة الشديدة ثم غمض عينه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يرد ذلك اللون خالصا بل مختلطا
بالحمرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد
بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة
فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك
الحالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يبقى في صورة المرئي في تلك
الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك والحق انهم ان
ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع
معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة
لها من لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في
تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة
في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة

والمشموم

والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم
لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا بعد لا
لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد
البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا
وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته المرئي وتلك الزاوية تصغر
كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغر الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك
ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح صورة المرتسم في الاكبر فلذلك
يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من
الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع
واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي
ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة
او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه
تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان المبصر في ادراكه
اسوة بساير الحواس الظاهرة وليس ادراكها بمجرد كاتها بان يخرج منها
شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما بان ياتيها المحسوس فوجب
ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان تاتيه صورة
المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول
القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي
بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان
على ما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا
فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه

وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا
ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم اراد وان صورة المرئي اذا ارتسمت
في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود
في الخارج على عظمه وفرجته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة القلابنا
لانها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان
الشعاع الذي في عين العصفور بل البعوضة يستحيل ان يقوى على احالة نصف
العالم الى كيفيته بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا
لما احاله الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة
وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار
على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين على الادراك لكان كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية
ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى وامكان
الادراك اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة
لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض وهو باطل
فالان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو ممتنع لاستحالة تعليل الحكم
الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل
ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع
العلل المستقلة على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان امور تصلح
ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من
تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو المؤثر ويصلح ان يكون كل واحد منها
العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة

الكثيرة لا يحصل به

كانت العلة

كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق على ما عداه
مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء العلة
من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول فيشترط ان
يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل
الناقصة اجتماع العلل المستقلة ح يكون مجموعها لا واحد منها لان ذلك
الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان
تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في تلك المرئي فاما
ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل لان تحصيل رؤية
الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزوم امكان
رؤية الشخص بعين شخص اخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات
لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شيء شرايط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع
فان انعكس الى المرئي ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صيقل كالمراة مثلا ينعكس منه الى شيء اخر وضعه من ذلك الصيقل
كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما
ذكر في المناظر واذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه
الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة
كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان
الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة
من سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة
بحيث ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا
انه ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه

واحدا منها لان العلة المستقلة

تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لانه اذا نظر شخص في مرئي حصل تلك الحالة بعين صح ولو جوز بناء

الوجه صورة في الصيقل ينطبع من

احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه
ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء
عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا منه ولا يختلف عند
المنتقلين لكن نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالنا
ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان
فكان يلزم ان نراها في سطحها كما يرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها
هنالك لكن يرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تقرب من تقرب
وتبعد عن تبعد عنها واما في عمقها فهو بسيط اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك
العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة
جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا
اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة
انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه
انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو
موضع يتوهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع
ثم انعكس بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق
قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع
بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما
هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة
المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل واتفاق
من الآلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث
بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس هو انما الى انطباع في الصغير وهو
غير لازم لان صورته لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد

الوجه في تنقل بحانها
عن الماء مع انتقالنا
بصورة مع

العظيم

السهمين

السهمين يتعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد
شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان
بحيث يصيبهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد
السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد السهمين المخروطين غير ممكن
فالصواب ان يقال اذا وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا
وان تعدد موضع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا
كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره
والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما لا بد من تأدي الصورة من الجليدية
تين الى ملتقى العصبتين فترتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء
واحدا فان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى
دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء
متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان
قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة
ذراع مثلا وكان التفاوت لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب
وجمعنا البصر اليه وقصرنا بالنظر كأنا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد
وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة
بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا حالة
وزوالا معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لو كان
السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكر من تعدد السهمين او تعدد موقعيهما

لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم
ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا وانه محال
والثاني ان الروح الباصرة جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث
لا يتقدم عليه ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فح يلزم
وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوزت الملتقى
لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان حواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك
ويسمى باليونانية نيطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس
بعدد الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال انها اما مدركة واما معينة
على الادراك المدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم
والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان
يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط
وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك و
استدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات
الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين
يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها
لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير
واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس الخمس كمجاري سيس لهذه القوة توصل
كانها اليها فيجتمع المبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات
باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين

المحسوسات واعترض بان الحاكم هو النفس لا الاستاد الحكم الى القوة مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها
فيها كما اذا حكمت بين المعقولين لا ات وقد يكون بارتسام بعضها فيها
وارتسام بعض اخر في الذهن كما اذا حكمت كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقو
لات وقد يكون بارتسامها في الذهن كما اذا حكمت على هذا اللون
بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى
يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه
جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة يدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة
الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها
صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية
المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند
زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة
دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة
بان يرتسم للمقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول
وسرعة تعقب الثاني فيكونا معا وثالثها ان المبرسم اي من له المرض
المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة لغلبة
المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون
التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يرى بها احد
ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا

موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق
عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك
ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند
المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين
ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه
الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت
المتخيلة وتفتشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال
او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج
ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين
الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة
في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله
والموسوس ما لا تحقق له اي لرؤية الموسوس ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة
الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل و
الحافظ يعني ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا
يكون مصدر الاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فبقي الحفظ
هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء
ثانيا فلا نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول مشروط به ضرورة فقد
اجتمعا في قوة واحدة تسمى بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات
مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية
وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين و

اجيب

اجيب بان الخيال لا بد وان يكون محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ
صورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس
الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول
لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان يكون الاقوى
لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول
والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك
قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلا
انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق
بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان يكون محفوظا الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالالتفات النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل
لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق
ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل
من جهة الخيال وقد يجاب بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة
هي الحس المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني

الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من
الذئب فهرب والمحبة الجزئية التي يدركها النحلة من امها فتميل اليها فان
هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد
بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحواس المشتركة لانه لا يدرك
الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك
الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون اليها
الادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون يكون القوة من ادراك معاني
ايضا واما اثبات ذلك بان يدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني
عندها بواسطة كل منها بالتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني
قوة واحدة لكن يشكل هذا اذ قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم
وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة هي الوهم كالخيال
للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة الصور
والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة الصور المحسوسة
والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها
عن بعض مع تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون
له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله هذه
العداوة له هذه النفرة وتركيب بالصورة كما في قولك صاحب هذه الصورة
له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس
هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة
كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في

بان مثل هذا م

الحافظة

بالمعنى

تخيل الانسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما توهم صداقة
جزئية لزيد وهذه القوة قد استعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها
الى بعض او فصله عنه وح يسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلاثة اعظمها
البطن الاول ثم يطبق الثالث واما الثاني فهو ملتف في بابيهما فرد
على عقل الروح ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال
مؤخره والمتخيلة في مقدم الثاني والوهم في مؤخره والحافظة في مقدم
البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حاس
هناك من الحواس فتكثر مشاغله في المودية الى الاختلال ثم قوى
الجواهر من سرح التجريد بعون الله الثابت له القدم والتاييد

الفصل الخامس
في الاعراض

[illegible] وتنحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان
الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة وانكر
المعتزلة وذهب طائفة اخرى الى انها ثلاثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة
للتسعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى
الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله
تنحصر الى مقولة مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى
الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة
والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما
في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف
كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين

حقيقيين فلا يكون من الاجناس فضلا عن ان يكونان من الاجناس العالية
وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة يتوقف على كون
هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة
لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان
اطلاقها على ما تحتها اليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك
حتى يتصور كونها جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا بل اطلاقها على ما تحتها بالتسوية
بل اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان يكون تمام ماهيات
ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين الماهيات المتخالفة الحقيقة
حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة
وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها
او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد
يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد بيان
كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة و
اما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام
وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما
لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل
القسمة لذاتها فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو
ان كان عرضا فاما لا غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين
واما نسبة فالمضاف بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل بسببه فان
ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا بالعارض فيؤول الى

النسبة

حقيقية

النسبة الى العرض وينبوج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل
الانتشار الاول الكم يريد ان يكون بذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات
التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا الباقي اما انها
اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية
اعني المادية وعارض امور المجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد
الكمية مع الكيفية وبدونها اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا
يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء
فيها وقد يقال ان العدد يعرض للمقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها
واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في
ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها مقررة في ذات
موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فتنقسم الى قار جسم وسطح وخط وغير قار
وينفصل العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان
يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزءين منه على حد واحد مشترك بينهما
فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما نسبته الى الجزءين نسبة واحدة
كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت لاحد الجزءين يمكن اعتبارها
نهاية للجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط بالنسبة الى جزئي
السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي ولان بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود
المشتركة يجب كونها مخالفة النوع لما هو حدود له لان الحد المشترك يجب كونه
بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص منه
شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون
التقسيم الى قسمين تقسيما الى قسمين تلقة والتقسيم الى الثلثة تقسيما الى
خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس

الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك
بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وهما الاربعة والستة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط
والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى يجتمع الاجزاء فى الوجود او غير قار
الذات الثانى الزمان والاول مقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث
اعنى الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمى وان قبلها فى الجهتين منها فالسطح
وان لم يقبلها الا فى جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد وهو يشتمل
قبول المساواة وعدمها اى الكم خواص ثلث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول
المساواة وقبول عدم المساواة يعنى انه اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون
مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية
للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معهما شيئا آخر يمكن ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا
لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لم يمكن ذلك ومنها قبول
القسمة لذاتها حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته
والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق
على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان
كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ هو
عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران فيهما الى قبول القسمة
بهذا ولكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار او لا تنافى المقدار
عند حصول الانقسام كالحركة فى الجسم المسكون الطبيعى ولا تبقى معه
امكان وجود العادية اى اشتماله على يقينيه بالاسقاط عند مرارا اما
بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الواحد موجود فى جميع الاعداد وهو يعدها

كان السادس جزءا من الستة
داخلا فيها وخارجا من الاربعة

وقد يعرض بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة كما فى الكم المتصل فانه قابل
للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديل لان التنصيف المقدار تضعيف فى العدد
والعدد سواء الواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما
عداه المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما
فقد تبين ان للكم مطلقا خواصا ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد
والمقادير يعرض له اولا وبالذات وما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض
والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته
وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هى التى تصلح للتعريف الكم بها الاولى لان
لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا
وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة
مما يدرك بالحس والكم لا ينال الحس منفردا بل انما ينال مع المتكمات ولا واحدا
ثم ان العقل يجتهد فى غير احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف
واما اخذه اى الكم فى تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه ولا الخاصة
الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح فى كتبه بان
القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وانه قد
بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله
بالفعل لا شك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد
بالقبول اعم من ذلك اعنى امكان فرض الشيء فلا اخفاء فى شموله للمتصل
والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون
المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واقول لا يخفى ان تحصيل

كلام هذا الفاضل ان هناك انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل و
حاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين
الانفكاكية والفرضية ليس هذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها
لا يمكن حصولها للكم المتصل اما الفرضية فلتساوي نسبتها الى كمي المتصل و
والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لهما كليهما بالقوة لا بالفعل
وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات هو الذي عد من المقولات
اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم
الذاتي بالذات مع لا جراء او صافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم
فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كالون
الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مع
لا جراء هذه التعلقات اوصافه كما يتبين هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثرها اما في المدة او الشدة او في العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم
متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل الذاتي الكم المتصل الذاتي والكم
المتصل الذاتي العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا اشار بقوله
يعرض ثاني القسمين فيهما اولا لهما اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني
القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول
القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي قوله فيهما من تتمة اولهما والضمير
في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لا وليهما راجع
الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل قد يعرض الكم المنفصل بالذات

للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس خمس عشرات فهو المنفصل بالذات
منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك لتغاير بين العارض والمعروض
ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء القيدين
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية فهو
عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر
لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة
على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط
الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو
ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح و
هما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما واما بيان
عدم اشتراط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية
الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
كذا النوعين من المقدار لان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم التعليمي
والسطح الجسم التعليمي والخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد
ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا متباعدين
يوجد على عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من مقدارين
بكذا ذكروا القول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر
ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يكون يتواردان على موضوع
واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي
تحتها وايضا استدلاله لعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل

على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا على انتفاء الضدية
بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح
والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض ايض قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه
مثل ما اورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد
بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه
بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتضادان
في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التحلل
والتكاثف الحقيقيين وايض يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط
اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط
والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان
والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف
بالزيادة والنقصان اذ يقال اذ يقال هذا الخط اوانقص منه وكذا السطح
والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة بالكثرة والقلة يقال
هذا العدد اقل او اكثر ومقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة و
مقابلها اي الضعف من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة
فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيه بالايام والساعات
وغيرها لا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك
او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك اضعف من هذا وهو
المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليميه وذلك
بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير
التفاوت الى شيء من المواد وان احوالها فاذا تخيلنا الشخص اعني المقدار

ازيد من ذلك

السواد من ذلك

المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان تلتفت الى شيء من المواد واحوالها
كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيل الامتناء بالا
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن فيجب
تناهيها ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الا
بعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يق
اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناء وجوده
لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى
على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل اقول وفيه نظر لان
مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل
الاجسام العظيمة كالجبال والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل
غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك
اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
وكذا الخط اذا كلنا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك
المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان
العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه
وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة
اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يتمرنون بها في التعليم
ورياضة النفوس تانسا لها باليقينيات وتبعيدا عن الغلط فانها علوم
منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبارات
اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي لما
يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء ايض
بخلاف السطح والخط فانهما يمكن بعد تمدد في جميع الجهات مجردا عما اعراه

الفكر

عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الا
متداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا
عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل بها
امتداد ما وان كان قليلا في جزء الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل
جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد
ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا
فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل
السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون
المتخيل فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا في هذه الامور اعني
النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف
فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك الوجدان الصحيح اقول فيه
نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وكذا تخيل
الخط مع الغفلة عن السطح آنفا وعوارضه وهذا القايل ايضا مصرح بذلك
وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بعطي عرضيته والتبدل مع بقاء
الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار
الى العرض والتقوم بعيقظي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان و
العدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودلائل
خاصة كل واحد منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهر به
عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح
والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر
لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض

عليه

عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في
تعريفات هذه الامور بما تختلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من
قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة
فان الشمعة المشخصة بعينها مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا
قورنت كان لها مقدار مخصوص يمتد في الجهات الثلث على نسق
واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط
الخارجة منها الى سطحها واذا اعطيت كان لها مقدار على غير ذلك النسق و
اذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة
المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات اعني كلما ما لم يطرأ عليه الانفصال
فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالكل
بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها وتبدل شخصا بتبدله
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء منه فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها و
هو الجسم التعليمي القائم بشمعة واحدة لا تبدل فيه اصلا ثم يتوارد عليه سطوح
تختلفه واجيب بان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق
باعماقها ايضا فالتبدل ليس منحصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الا
بعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور
زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول ويمكن ان
يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها بتعين مساحتها والمساحة في جميع
تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف
لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع عن نفي الجزء الذي لا
يتجزى فان من قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير

بالانتقال الاجزاء من جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد
يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا
يتغيران مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل اثنا عشر قائمة
مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التى كانت فى المكعب
قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعى باق بحاله
لم يتبدل بعد. واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل
للجسم بواسطة التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته
للجسم مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه
وما يكون اثباته للشئ مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهى اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشئ بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما لا يقال ثبوت الشئ وتحققه انما هو لعلته
وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام فى ثبوت الجزء للكل
لا فى ثبوته فى نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما
عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج عنه لم يكن كذلك واعترض عليه
بان مقوم الشئ انما لا يكون ثابتا بالبرهان اذا كان ذلك الشئ متصورا
بوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا
على جوهرية النفس الناطقة بما زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن
ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهه وقد يقال ان التناهى لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمى فلا يكون جزءا
لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان
الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون مقوما له بل يكون عرضا قائما
به واعترض عليه بانه قائما واعترض يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا

ولا للجسم الذى يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذى وجد
فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم
التعليمى الذى هو عرض فهى بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور
على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرا لما تقوم من استحالة الجزء وما
حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان
فى تقومه لانه مقدار لها والمقدار يفتقر فى تقومه الى المتقدر والمفتقر فى تقومه
الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التى هى اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض
الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالتسريع فقوله وبخلاف الجوهرية
قوله يأتى عرضية اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعلى
للجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة و
فى كلامه لف ونشر مرتب فان مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمى وافتقار
التناهى الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الحقيقة يتعلق بالخط والافتقار الى
عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما
وان اتصف بها مع نوع ما من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح
والنقطة طرف وقد اختلفوا فى ان الاطراف اعدام لكنها متصفة بالعدم مع
نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضى عدمها لجواز اتصاف الوجودى بالعدمى
اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهى بها ما له الاطراف اعنى
الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهى الجسم اعنى الاطراف يكون ذوات اوضاع لا
يمتنع ان ينتهى ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون
اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها
بتعاقبها لها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الا

كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد
هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهته
فقط يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في احدى
جهتيه يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين
اللذين لا انفصال في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا
فيما بطولهما طولا وعرضا فيتلاقى به كل واحد منهما للآخر لا يكون معدوما
لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدومين بل هو موجود منقسما في الطول و
العرض وهو السطح دون العمق والا يلزم اما تداخل المتمين واما كون التلاقي
ببعض ما فرض انهما يتلاقيان عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي
السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع قوتها
بما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده
والا لانتهى الى غير عرض السطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة
واستدل على ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية
عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما
ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا و
كذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات
بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا
فيما عند تلاقي الخطين يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول بان الا
اطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني
بانه لا امتناع في تداخل من جهة العمق لان العمق امتناع التداخل انما هو من
جهة الاتصاف بالعظم والصغر لا من جهة العمق لكن يمتنع تداخل
خطيهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم لان الخط يتصف بالعظم

السطحين
والسطح الخط

والصغر

والصغر في جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض
والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بجميعهما ويمتنع تداخل الخطين
من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر في الطول ولا امتناع في تداخل
النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل
ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر بحيث لا امتناع
بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض التشابه وعدمه يعني ان التشابه
والاتشابه بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس
للكم المتصل والمنفصل فان التشابه يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب
مقارنة الكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره عند ذكر الخواص الكم لعلاقة بينه
وبين الاطراف وهي انها تعرض للكم المتصل بسببه وبهما اعتباريان لا يتصف
بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان والثالث من الاعراض التسعة
الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جلبا بالاجتماع لا طريق الى تعريف
الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر
ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم ينظر والكيف بخاصة
شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية لا ان
التعريف عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى
فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجواهر والكم والاعراض
النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم
اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله
بعضهم حيث قال اقتضاء اولي لادخال العلم البسيط حيث يقتضي اللا
قسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته
يغني عنه فما ذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل واحد منها الخبر يحقق

بخلاف ما يقال الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس ليس بعضها اجلى من البعض فعدوا اعم فذكر كل

ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اى اقسام الكيف
اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومن اراد اثباتها
بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيفية اما ان يختص بالكم
اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوسة باحدى الحواس
الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو
الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون
محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون
كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فلا
هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود البعض
وذلك والثاني اما ان يختص بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم
والثاني اما استعداد او فعل والاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية
المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخيرين عن الفعل هو الكيفية المحسوسة
لم لا يجوز ان يكون كيفية هو نفس الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة
فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما
انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة اذا كانت راسخة كصفرة
الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها
بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما
كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار
فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن

الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم هي
بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النارية فهي اما حقيقيا او
اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات
الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول
في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من
الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصوره فيه وهو عدم ثباته وسرعة
زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال
قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء التي يحيط بها اربعة مثلثات
تكون متحدة الاطراف متفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء
التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو الى اجزاء
صغار ويكون شدة النفوذ فيه هو الحريف يق والجزء الذي يتلاقى بهذا
التقطيع هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع
شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود
ويتحصل من الاختلاط بين النوعين من الشعاع الالوان فان الجزء الذي
ينفصل المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في
النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة
النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت
هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث
لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اى
مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس
اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا لينفع ما قيل من

انا لانم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من
احاطتها فغير ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات
بل نقول هذه الاشكال توجب اختلافا فيه بيان حاصله في الحواس والمحسوس
هو تلك الهيات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا للة البصر اثرا و
ولالة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الاشكال وما
ذكرتم في القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيات الحاصلة في الحواس
ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئة الحاصلة في الباصرة والرائحة
والشامة ليست ملموسة واذا جاز تجويز وجود كيفيات مغايرة للاشكال ملموسة
جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب يمنع هذه الملازمة وعلى
تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت هذه الكيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها
والوجه الثاني لابطال قول القدماء وهو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم
والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه
بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهور فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا
المعنى وان اراد التضاد الحقيقي وهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم
مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي
الاوساط ويمكن الجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي و
اجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي متغايران قطعا اقول ليس ينبغي
لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد هنا
اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه
المعترض وهذا معنى قوله لاختلاف الحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا
يحمل شيء من هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل على هذه الكيفيات ولا يحمل على
الاشكال لما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال

ان اختلاف

ملموسة

ملموسة وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل
على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة
كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعموم الاشارة
الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفيات
المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية
المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما
ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة
من تفاعل الحار والبارد مثلا التي يستحق بالقياس الى البرودة حارا وبالقياس
الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فيها
اوائل المحسوسات يعني اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة
يعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس
الظاهرة كما في الخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقدة لحاسة البصر
والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن
الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه الكيفية القوة منتشرة
في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليس
في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد
يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات
الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون
ذلك الجسم خاليا عن الكيفيات المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك
كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي فكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية
في المطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام

الشيء

الملموسات

بذلك الطعم بل يحس بطعم المركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي
الرائحة او يختلط باجزاء منه فلابد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما
ذكرناه ويكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلابد وان يكون
في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمل كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام
واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوها عن الكيفيات الملموسة وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات اعرفته
كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما
عداها من اللطافة والكثافة والملساسة والزوجة والبلة والجفاف والخفة
والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل ان الخشونة
والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من باب الوضع عند بعضهم
فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من
اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فاذكروه من خواصها لم يقصدوا بها
تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامها قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد
وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة
والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اشد
قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع في معنى الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في
المركب بادر الى الصعود والالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا
ينفعل الا ببطوء وبما يعوده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق
الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركيب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك
المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع
بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضي الحركة الى امكنة الطبيعة والانضمام
الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للا

للاجتماع الصادر عن طباعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فينسب الاجتماع
اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها
تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب
الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام واما الذي يكون التحامها شديدا فلا
يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي
على الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم
بين بسائطه شديد جدا فكما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار
فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية
واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث نسيل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما
في الطلق والنورة حدثت مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة بامور
يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ
ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية الان هذه
انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايقاع افعال الطبيعة الواحدة
تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه
تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه وربما تبعه الحرارة من الخفة والميل الى الفوق ويختلط ويتفرق بذلك
الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون
مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات
فانها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها

ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المتجمدة بالبرودة
وتحليلها وصعودها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها و
بهما متضادتان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم
والملكة ولان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء
من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر
مخالفة للكيفية فى الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة
فى جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تأثير
مسامتة الشمس للراس او قرب مسامتها وثالثها الحرارة التى توجبها الحركة
ورابعها الحرارة الموجودة فى بدن الحيوان التى هى آلة الطبيعة افعالها كالدفع
والجذب والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كرخدائية البدن وافلاطون
يسميها النار الالهية وهى المساة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الاراء
فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك
لان الاجزاء النارية اذا خالطت بساير اجزاء العناصر وحصل منها مركب
وكان الجزء الناري ذلك المركب طبخا واعتدلا وقواما واقلم يبلغ فى الكثرة الى
حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا فى القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاضرار
حتى يبقى المركب معه فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال
والقوام اللذان بهما يحصل لهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري الذى شانه
ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما ترفع البارد الوارد على المركب
بالمضادة كذلك ترفع ايضا الحار الغريب الوارد لاجل ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية ترفع اثره بما يفيد المركب من الاتفاق
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والغريزية ليست
بالمهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست

كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة
الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل الغريزية والغريزية
تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقى اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه
كايفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه فى حيوان الشفا من انه قال
الحرارة التى بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسى الذى
هو النار بل من جنس الحار الذى يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
بوجه ما فانه يناسب الاجرام السماوية لا ينبعث عنه بمعنى انه اذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل المركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسايط
السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام
الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوى وبين الحار الاسطقسى
فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التى لا يتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان
اثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القمر
وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثانى ان حرارة النار عندما تقوى
على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها فلو كانت حرارة
الشمس هى النار لكانت الحرارة على ادراكها فى البلاد الحارة على ادراكها فى البلاد الباردة
والثالث ان الاعشى يبصر فى ضوء الشمس ولا يبصر فى ضوء النار فالحاصل ان لوازم
هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من الاولى دون الثانية لان الحرارة الا
سطقسية متى افرطت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك
فهما اشتدت كما فى الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية
تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية يبقى بعد

المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة الغريزية
ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج لئلا يقال
ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة
هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامتزجة
الرطبة الى الانفصال فتحيل ما تلقاه من الموانع بحركتها الى الطبيعة النارية
فتزيد بذلك وتستولي فيسخن بها الرطوبة ويغلي غليانا ينفصل به لطيفها
عن كثيفها فيحصل الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية
لا يستولي عليها العفونة اما انفصال الرطوبة كالعظم او لجودة الامتزاج
فلا يتحرك اجزائه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد
الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوان عن ان تستولي على رطوبة
البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل
موجودة في النباتات ايضا لان بها لا يتعفن العنبة في شجرتها كما يتعفن اذا
اذا قطعت منها بل السلق في النباتات من فعل الحرارة مثلها الا انها لا يظهر في
ملمسة ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة
ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم كلي واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من
عبارة المتن ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها
ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك بالمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهي ايضا
من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ما ليس يدرك بحس اللمس ويخطر
من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة في الماهية
في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من

الكواكب والحادثة من الحركة ففي غاية التحمل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية الى
المحسوسة من النار والرطوبة كيفية يقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء
رطب وله وصفان احدهما قبول سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال
والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول فقال الرطوبة هي
سهولة التشكل بشكل الحاوي القريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون
النار ارطب العناصر لكونها الطف ولم يقل به احد واجيب بان التشكل في
النار التي يلقى بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة
يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا
وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى
الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست
قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء
وانه باطل بالاتفاق على ان الرطب اذا امتزج بالياس افاده استمساكا
عن التشبث والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الكل
متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما يسوغ بين العوام لكن بقي
لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما
يلزم لو كانت الرطوبة مفسرة بالقوة السهولة المذكورة فانها في الهواء
ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها و
كون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد في الماء ثم فان قيل
زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن
في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه
ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار

الوصف الثاني فالكيفية يقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله
عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون
العسل الرطب من الماء وبيوطقطا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد
من الماء لانه اسهل منه التصاقا ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق
حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بد وام الا
لتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم
منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء
بل الامر بالعكس وايضا فرا اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل
اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى اي بالمعنى الاول ان
سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء ارطب لا محالة
بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل ايضا
محسوسة فكان الهواء اما محسوسة فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده
ولا يظنوا ان الفضاء بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان
للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء انها
غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة
بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم
ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة
عما من شانه ان يبتل وهي مخصوصة بالماء لا يجري في الهواء وما اشتهر من
ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد
يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب كالماء بالمعنى الثاني جار
على جسم آخر يسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفوذ اعماقه وافاده لينا لا يبقى

حينئذ مبتلا بل منتفعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية يقتضي صعوبة
التشكل بشكل الحاوي القريب هما مغايران للين والصلابة فان اللين كيفية
تقتضي لسهولة قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينفعل عن وضعه
ولا يتفكك ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وما
سكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول
الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم
بان يكون بعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع
الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي ينغمز
ذلك انما يتم بامور ثلثة الاولى الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير
المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و
الاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما
الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الا
انغمار وهو عدمي والثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
والثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع
الاستعداد نحو الانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية
يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة
بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل
والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية يقتضي

حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو او يقف فوق
العناصر والثقل والاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز
بدائل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية بها يقتضي
بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض سابقه الى المركز وكذا الخفة الاضافية
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث
اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار
الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني
الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار
الاول يقتضي ان يكون الامر بالعكس من ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء
والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك
ان فرضنا جزءا من الماء مماسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل
بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب
كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة وان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة
مكان الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي
وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء
والارض ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت

ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر
من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم
يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر فلك القمر فانها
ح تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة
امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها
فانها ح تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة
مكاني الارض والماء وظ ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء
بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها
كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء
خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى الهواء فقط وخفة
الهواء بالقياس الى الماء فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل واحد منهما
على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة
على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء احدهما بالقياس الى الآخر
ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على
ان سخن ثلثة عناصر اعظم من سخن عنصرين بل سخن العنصرين اعظم
من سخن عنصر واحد لان سخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان سخن الهواء مشترك بينهما
في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم
يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية
واعني بالسمن ما بين السطحين المحدب والمقعر في المحرف وما بين المحيط
والمركز في المعمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل
بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك

نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب
كرة الارض فيتحرك بقدر سمك كرة النار والهواء والماء ويبقى من المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها
على محدبها ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها الى ان يماس محدبها مقعر الماء
فيتحرك بقدر سمك كرة الهواء وسمك كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى
من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار سمك كرة النار فقد تحركت في
اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصر
من عنصري الماء والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل
مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متنافيين
وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية
تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه بط فان
العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون
الهبوط بالطبع ممنوعا عنه بالطبع وانه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق
اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف
من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا
يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه
الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا
يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق
من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق
على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر

في الثقيل

في الثقيل الاضافي باعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا
عند محدب النار وخليتا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة
فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكرنا
في الخفة الاضافية باعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند
المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل
الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ
المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومقصوداهما الاصلي
كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ
المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية فاذا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزاله
فغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر سمك قلته عناصر اعني النار
والهواء والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان يماس محدب الارض
يماس المقعر الفلكي اذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع
من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما
حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض
انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد من المحيط كمال البعد و
لا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم
ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى
المحيط حركة لا يبلغ الى المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط

حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه و
هو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان
لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية و
الميل الذاتي قسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من ناشئ
امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما مر في السهم الذي
وان كان حدوثه فيه عن تأثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد و
شعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل
الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى النمو والتزيد
ما يقدر على الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد
والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من جعل النفساني اعم منه ومن
احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الارادة
فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات
نفسانيا ويختص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور
وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء اما
يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن مانع وباعتباره يصدر عن الثابت
متغيرة يريد ان يبين ان الميل ما لا بد منه في الحركة لانها متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك
المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب
الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف اذ لا يتعين بكل
واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته
على اعتقاد ملاءمة تلك المرتبة
منه الحركة اياها واقتضى على بيان الميل
اذ يقبل الشدة والضعف

على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز
ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط
فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده
وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
كرقة المعاوق المخرق وغلظه اجيب بانه لم لم يستند اصل الحركة الى الطبيعة او
القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل
ليس المقصود بما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان
له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء اما يحس منه مدافعة ويعلم
بالضرورة انها يقتضي نزول الحجر بل المقصود منه وبيان الحكمة في توسط الميل
بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصح لذلك واعلم ان وجود الميل
حال السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد يعني ان الميلين المختلفين
متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاتيان الى جهتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع
في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة تحرك
الى جهة حركة السفينة والى جهة خاص ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين طبيعيين
اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان
مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم
الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول
فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرطه او وجود
مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر من التحريك

فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان فى
جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد فى حالة واحدة مقتضيا بالذات حركة
الى جهتين مختلفين وانه بط بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول
احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشاء الاشتباه
اشتراك لفظ الذاتى بين المعنى المذكور وبين ما يكون مقتضى الذات
وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر فى الحركة الاينية والوضعية
دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهورى اذا كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقى ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين
الميل الطبيعى فى قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد
وهو الخفة واما القسرى والنفسانى فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعنى الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما فى شئ واحد باعتبار واحد ولا تنافى
بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما فى الحجر المرمى الى فوق فان
فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر الى جهة السفل ايضا والا لم تختلف فى
السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة فى مسافة
لاتحادهما بالفرض ولا باعتبار معاوق واجيب اذ المفروض ان لا ميل فيه الى
السفل واعترض عليه الامام الرازى بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية
ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم متقسمة بانقسامه
فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التى يجذبها
جاذبان متساويان فى القوة حتى وقفت فى الوسط فقد فعل فيها كل واحد
منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس الفعل

فانها

فانها غير موجودة فى تلك الحلقة فى هذه الحالة له اصلا وليس ايضا قوة
الجاذب فانه ما لم يفعل فى المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عائقا للفعل
فاذا قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذى فعله كل واحد منهما
بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها
عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس
ذلك نفس الطبيعة لانها تحركه نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك
بل انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوت ما لنا ذى العائق
وعاد مر يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من ميل
مانع ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل فى الجسم
القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذى العائق وحركة الجسم العديم العائق
والتالى ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق
اى نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقع مسافة ما فى زمان ونفرض
جسما آخر فيه ميل ومعاوق نبين انه يقطعها فى زمان اطول ولكن جسم ثالث
فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا ونسبته الى الميل المفروض اولا نسبة
زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل المفروض اولا فيكون فى مثل زمان عديم
المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فتساوى حركتها مقسورين ذى عائق وغير
ذى عائق وقد ذكرنا فى مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا الكلام بما لا
مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين
يعنى عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات
متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعنى ان
الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه
الثقل يعنى عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى

جهة السفل واخرون منهم جعلوا مغايرا يعني عندهما ثقة اجزاء منهم الثقل
مغايرة لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان
اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل
واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين
مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد
الى محل لانه لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل لانه وهو مقرر لنا
يعني ان الاعتماد يحدث بحسب داعينا ويبقى بحسب سواتنا فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لا لذاته يعني لا بواسطة من غير
شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء يتولد
عنه لذاته يعني لا بواسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا
واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة
ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد
بلا واسطة ولا يشترط لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته بل بواسطة
كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها
اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة للمبصرات مطلقا
يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فان الا
اعمالي من مدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع
والشكل والتفريق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والهفة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والا
ختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكر في الترتيب داخل تحت الوضع والنقوش
كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء

والتحدب

والتحدب والتقعر متعلقه بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك
والبكاء داخلتان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة
تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك
واما الادراك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا يعني المبصر بالذات
عند الجمهور وهو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق معنى
اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سمى فزعم ان المعقول
عن المبصر اولا وبالذات بوان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره
على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء و
ابصاره فلا يكون مبصرا اولا لكل منهما طرفان اي كل من اللون والضوء طرفان
اما طرفاء اللون فالبياض والسواد كما سيذكره واما طرفاء الضوء فهما الضوء الاضعف
والضوء الاقوى والاول حقيقة اي اللون حقيقة ثبت على بطلان قول من زعم
انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المنتشر
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كالثلج وزبد الماء فانهما مركبان من
اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى المزاج يترتب عليه اللون
بل يدخل تلك الاجزاء هواء واشعة فايضه من الاجرام العلوية ويتعكس تلك
الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع
المنعكس منه يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رأى الحس
الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه فيحكم بانه
بياض فالامر المحسوس فيهما امر موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض
تخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج
وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهواء

في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج
المدقوق لان اجزائه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها
فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى
ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث الامتزاج فيه
اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد
يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان
يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء
توجب السواد اي توجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم
في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء
في السطوح فيرى السطوح مظلمة فيخيل ان يكون هناك سوادا وايضا الثياب اذا
ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى
من البياض واثبت السواد عكسا بان البياض يتسلح والسواد لا يتسلح وايضا البياض
يقبل بحلة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون خاليا عنه
ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشاب يتسلح بالشيب
وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم
السبب الاول وبانه انما يقبل بحل البياض ما سوى البياض
الذي فيه فلا يلزم اعراءه عنه ان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكل
مبني على التحقيق على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متحققة
في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر فلا يشك
شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان
البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض
مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا هوائيا بل اخرجت الهواء عنه ولهذا انما

انفل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المر واسبغ
حتى يحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المر واسبغ في ماء
طبخ فيه الفلفل ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط
ابيض غاية البياض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فيلبس ابيضا
لان اشفاف تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا
يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق و
التصويل مع ان تفرق الاجزاء ودخلة الهواء فيه اظهر وما استدل به في
الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما
اختلاف طرق الانحاء بين البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم الفقمة ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما يتركب عنه لولا ان فان لم يكن الا سوادا وبياضا والحقيقة البياض
الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن تركيب السواد والبياض الا الا
في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس
الحمرة والخضرة وغير ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاجل
اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا
ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب
ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب
البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في
في الملازمتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا
على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفاء اللون السواد

والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما يتواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض
يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض
فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى
واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما
على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على
الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الا
انفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته
هو البياض او في غاية السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته
ستف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البته بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم
من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد
انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط
رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انا
يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم
شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في
نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها و
الثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة
في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو العلم

انه كان الباقي على صرافته هو السواد

بحيث

المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا
ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء
قوي يرى فيه بياض شديد ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد
وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مختلفة بالماهية يوجد كل
منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب
الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت
مراتب الضوء الالوان كلها وانما قلنا نحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لا
احتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها
انما ليس لانتفائها بل لامر الاخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة
غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون
في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور
ليس الا في المذكور لا انجلاء اللون الواحد بالتشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء
فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء
ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك
تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان
المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل
اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأمل في
ذلك تأملا شديدا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف
هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول
الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود

اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
التوقف مطلقا وان اراد المعية او الاعم فهو غير مسلم على انه قد صرح بوجود النور
بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران
حسا اي المغاير بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والا
سود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما
طارئ بنفسه للحس والآخر طارئ له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور
ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق
هو الضوء والخفاء هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب
الظل بحسب تفاوت مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة
من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا من مراتب الظهور توهم
ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون
الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل البراعة يرى مضيئا
في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا
لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدرا من الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا يقوى بنور السراج وفطن الى اللامع
لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر ويظهر بهذا الكلام في ضوء القمر فقد ظهر ان اضواء
هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء
الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا
يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك
نرى ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يشتركان في

والضوء وهما يتخالفان فيما بينهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز اشتراك شيئين في الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة
الحس واما ان البلور او الماء اذا كان في ظله ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس له
لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا
اي كل من الضوء واللون قابل الشدة والضعف والقابل الشدة والضعف يكون
اشد منه نوعا متباينا للاضعف وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون
تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف
المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بالسواد مثلا
الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة
او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد الى امر خارج عنه لكنا
نعلم قطعا ان التفاوت في السواد به فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف
واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول
بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الى الافراد واستدلوا عليه بوجهين
الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها اذهنا او خارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع
بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها اذهنا فلا يكون
الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات
على البعض في الوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي
المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية و
ذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض و
اعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها اذهنا او خارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا

يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون امرا خارجيا بالنسبة الى شئ من الجزئيات
اقدم واولى واشد فان منع استلزام تساوى الجزئيات فى هذه الاحوال
لانتفاء التشكيك فى الامر الخارجى كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك
هو الجواب ههنا الثانى ان الامر الذى به يتحقق التفاوت حيث يوجد
فى الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا فى المهية لم يتحقق التفاوت فيها
بل كانت فى الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف
فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التى يوجد فى نور الشمس دون
القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم ما فى القمر ضوء والا لم يكن تفاوت النورين
فى نفس المهية فان قيل اوضح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض اجنبيا مقولا
بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم
العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان
ما هو مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض
على السواء اجنبيا فانه داخل فى مهية المعروض الاشد وان لم يدخل فى
مهية العارض فلا فى مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله فى
العارض تساويه فى جميع المعروضات اقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على
امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت فى العارض باعتبار امر خارج
عنه داخل فى مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز فى المهية باعتبار امر خارج عنها
داخل فى هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وجنسا لها
ويكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا من حقيقة النور داخلا فى هوية
نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع بانا لا نم ان القدر الزائد اذا كان
خارجا عن المهية كانت المهية فى الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن الزيادة من جنس
المهية واذا تحقق ذلك فلا عبرة بكونه داخلا فى مهية المعروض حتى لو فرضنا

الخصوصية

الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كانت التفاوت بحاله وانما الجواب
بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض
الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك
فى المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذى به التفاوت
فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت شئ من
من المفهومات فى افراده سواء كان خارجيا او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم
يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هنا ذهب
بعضهم الى نفى التشكيك مطلقا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك و
التفاوت فى المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت
الخط الاطول والاقصر تفاوت فى مهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى
الاقصر انقص لان الزيادة فى الاطول من جنس الخط والا لم يكن داخلا فى المهية
وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا
فى مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا فى مجرد هويته لم يكن من البيان مع
ان الدليل المذكور لا يتم فى اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به تفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا فى مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد
الذى فى محل على حد من الشدة والضعف يرى مثله فى محل آخر فيكون كل منهما
كليا له افراد شخصية مخالفا للكلى الآخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل منهما
صنفا مع موافقا للآخر فى تمام المهية ولو كان الثانى اى الضوء جسما يحصل
ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضئ وينتقل
بالمستضئ تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة
وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء
يبتدء من الشمس الى الارض ويتبع المضئ فى الانتقال من مكان الى مكان آخر

كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره و
كل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء وقابله
الجسم الكثيف للضوء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب الوهم اما في الاول
فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي
يتخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه
في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها
ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوصفه من
المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى المقابل الاخر زال الضوء
عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه تبعه في الحركة وينتقل من الجسم
الاول الى جسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة
المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث
الضوء في مقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله
بالنقل بانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب
تعدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول
انه لو كان جسما ولا اختفاء في انه محسوس بالبصر لكان سائر الجسم الذي
يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال البصر
ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر و
الى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم
نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان شفافا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد
ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة

الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لذلك
لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كان كثيرا كان الاشتغال
به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا
اوجبت لما تحتها استرا وان الاستعانة بالرقيق منها انما هي للعيون الضعيفة
لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية بل
هي حجاب لها من رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما استحال حركته
الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر ولا الارادة بل بالطبع والحركة
بالطبع انما يكون الى العلو او السفل وما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت
من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة
الى وجه الارض فيها لا تعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم
سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت
انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد او لا وجه له او بعد السد وهو
غير ممكن لان ان لا ينفذ فيها غير ما سددناها ولا ان يعدم ايضا جسم والا لزم
ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمعدوم ح عرض
ليس الا هو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معدوم
مثله في جسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته
كالشمس ويسمى ضياء وقد يختص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمنير
بغيره كالقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء
اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرض قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء بالذات كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس
ضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المنير بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار
وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المنير

يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا
لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس
في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من
ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار
بين ان يكون محيطا بالرائي والمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع وذلك
بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار
او يقال المانع عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي
ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط
بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل
بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا
عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم
عن النور وانضاف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا بهذه الظلمة التي نتخيلها
امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين
كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال
الغمض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فتخيل انا نرى
كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلين
بكونها وجودية لقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان الجعل لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص وهو العدم العرفي ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة
من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة
الاصوات وهي كيفية يحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي
هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع والمقلوع

والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلعه الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بعد صدم وسكون
بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل
ومتى انتفى انتفى فانا نجد الصوت يحدث مستمرا باستمرار تموج الهواء
الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في
طنين بعد الطشت فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام
الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران بهما
ليس بتمام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما
عدما فلان ما ذكره انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج
لا في جميعها فلا يفيد ظنا انتهى واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع حدس القوي
من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس انتهى فلا يقوم حجة على
الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفذ الهواء
من المسافة التي يسلكها الجسم القارع والمقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنفذ
ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا ينصادم الابعد ويتموج
الى ان ينتهي الى سمع الانقاد للتموج فيقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في
وسط الماء قيل وانما لم يكن يجعلوا سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج و
الوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان
زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على
كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم

اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصل
يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث
في الهواء الخارج عن الصماخ اذ فيه لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط
على ما توهم بعضهم من ان القرع الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء الحي او الصماخ
حدث في هذا الهواء بسبب القرع الصوت ولا وجود له في الخارج الهواء المقروع الخارج
عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه
جهة وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج
الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة
اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة
لاجل ان اثر الهواء المقروع يجيء منها الينا وغير القريب والبعيد لان اثر
القارع القريب اقوى وادرك من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة
والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة
وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه
باذنه اليسرى ويعرف انه من يمينه مع القطع بان الهواء المقروع لا يصل الى
اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصورتين
المتساويتين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب
والبعد وليس كذلك فاقول ما ذكره يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول
حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات انما يكون
اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب
لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى
في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت القائم انما

يحصل اولا بقرع الهواء الذي هو في المسافة التي بينها وبين الصماخ فان الهواء
يرد علينا بهواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد
ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتلك فينادي ادراكنا من الذي وصل الينا
الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأه ومروده معا فان كان قد بقي منه شيء
موجودا ادركنا الى حيث ينقطع وينفي وح ندرك المواد ومروده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعد مروده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها و
ان لم يبق في المسافة اثر يدل على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي
منه ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين
دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد
احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب
قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي
فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله
فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة
بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك
الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث
انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا
يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان
اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا
فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما من
فيه الجهة وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات ويستحيل بقاؤه
اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت غير
قار لاختصاصه في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود

الجزء الثاني منه بل اجزاءه توجد على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان
وذلك لان الصوت لو كان موجودا قارا لاجزاء لكانت حروف الكلمة
التي تتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود
يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما
محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان
حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها
الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف
ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا
حروف ثمة فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت وقد
يزيد العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما
يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه
الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوره الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك
الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه
فان كل هواء من تلك الانهوية يتولد فيه موج آخر وصوت مثل الاول ويحصل
منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما ملتئما
كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة المسموع
المتموج الاول حدث من ذلك صوت آخر هو الصداء ويعرض له كيفية متميزة يسمى
باعتبارها صدى فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل في الحدة والثقل
غير الى المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند التشخص وذلك الصوت المعروض
عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة الملتقى يحتمل الوجهين
المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت
عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل

ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز
في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل
الغنة والبحوحة وغيرهما فانه قد يختلف مع اتحاد المسموع دون الاخرين
وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث
يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخرين نظر او تأمل اما مصوتة او
صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المتجانسة لها فان الضم
يجانس الواو والفتح يجانس الالف والكسر الياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف
المذكورة واما الصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف
لا يكون ساكنة بخلاف الاصوتة لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون
الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي
واما الواو والياء فكل منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان
يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه مماثل او مخالف بالذات
او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لاختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها
المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة
او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان
سواء كانتا ساكنتين او متحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين
اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر
بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينقسم
منهما الكلام باقسامه فان الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالف
كلاما وهو محكوم عليه وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وانشاء

باقسامه وغير تام بقيدي وغيره وغير فيجمع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف
ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف
ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي
مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك
ووافقهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها الخبر
والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك
النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه
والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه
وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك
ساير اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام والحاصل اللفظي الذي يسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في
النهي واما بيت الشاعر فاما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المعنى
الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما اما لان
اسم الدال على المدلول وحصر فيه تنبيها على انه يتوسل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاقانمة نفسي
للمتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل عما يعلم خلافه او يشك
فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره
وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الامر
جزء في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا كالا

ارادة

ارادة فطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال
المعنى النفسي الذي في النهي هو هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه
بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة
النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون
انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ارادة
الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من قا
الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصول
الطعوم البسيطة تسعة لان الطعوم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام
الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة تنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان
فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبرودة ان فعلت حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان
فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل
حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثقة
بهذا المعنى يسمى مسبخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في
الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء بخالط اللسان
فلا يحس منه طعم ثم اذا احتيل بتحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالا
نحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه
بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وايضا
المراتب المتوسطة بين غاية الحرارة والبرودة وكذا بين غاية اللطافة والكثافة
غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم

بسيط على حدة فلا يحصر عدد الطعوم في عدة محصورة فضلا عن التسعة
والعشرة وايضا الحنا والقرع والحنطة النبية يحس من كل منها بطعم ولا تركيب فيه
وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض و
العفص نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كما سياتي يقبض ظ اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا
وايضا الافيون بارد يابس والعسل حلو حار والزيب وسم حار وايضا حصر
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد
غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدليل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحروف مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس اطمينانا
بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها
اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق
حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة
غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة
فانها ابغض الطعوم وابعدها من الملائمة ولو قرن ملائمتها البعض لايما
كان ذلك لبعده عن الاعتدال المشرة المقاومة وكون التفريق عظيما فان
القابل اذا كان فانها تنعص الطعوم وابعدها كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة
ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة
المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم حيكون الكيفية الحادثة
ح في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة
ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا
صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

من النفوذ فتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون
التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان يكون
دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين
المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة
الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم
والصغير فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم
الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي
المرارة والحرافة فيميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون
طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث
يتخيل انه حريف ويحققه انه اذا اخذ لطيف الرماد المرو خلط بالماء وطبخ
حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة
مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محرقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب
يتولد الاملاح وحصر المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير
ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك
حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من
شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام الينبا لكن عدم ملائمته اقل من عدم
ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف
فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف الكثيف اعني
الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيقاومها فيجتمع ح اجزاء البرودة

وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا مضاعفا فيحدث فيه العفوصة
التي يقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البرودة في القابل اللطيف حموضة لان
اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه فتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل
الكثيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه فتكثفه له
تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته
اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة لان الحموضة تحدث من فعل
البارد في اللطيف فان النمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائيه
ولطافته واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البرد
في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة لان تكثيف البرودة
في المعتدل اقل في المعتدل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على
قياس على ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه
في عدم الملائمة فوق الحموضة ط واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان
العفص يقبض بالان اللسان وظاهرهما فينفر الطبع عنه نفرة شديدة و
القابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم
ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق
والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي
هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى
الزائقة وفي اللطيف الرسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل
المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه

بكيفية

بكيفية ضعيفة ملائمة هي الرسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك
لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة
للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الرسومة الا ان هذه الكيفية
لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة
لابعادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الرسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حامل اللطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بعادته
وان لم يؤثر بكيفيته فيحس فيه بالرسومة دون التفاهة وكانت ضعيفة
وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى
على التحليل من المر ثم المالح كانه مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث
الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق
او الملح المراسخن من الملح المالكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان الفواكه التي تحلو اكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدل قليلا
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينقل الى الحلاوة والحا
وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا منه لشدة عفوصة
بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه
من الجائز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم
المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب
عن اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب
الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فاذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد

واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك
ان كل واحد من التركيب والمركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة
ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له على حدة نحو الفاعلة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقية المركبة من ملوحة ومرارة
كما في الشيحة والمسحة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم
المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض كما في الباذنجان ومنها الشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بالاشخاص
فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار
ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه
اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال
اي التهيؤ لقبول اثر ما بقبوله او بسهولة وهو وهن طبيعي كالمراضية واللين
ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال
كالصحاحية والصلابة والشهور ان لهما نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد
نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة متعلقة بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث
تصرها فعلها وتعلمها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم
يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال
الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا
قلنا معنى كون الشيء قابلا لا آخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر

وهو نوعان

وبهذا المراعتبار هي اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتغلب
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى المقابل قربا وبعدا مثل الامور التي لا تسمى
المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه
المختلفة لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة والضعف
للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال
وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الا
ستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الاخر فيظن بادئ الرأي ان المتوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا
فيكون الطلاقه خطاء من حيث اللغة والتقسيمية حال وملكة النوع الثالث
من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع
ثبوت بعضها بمعنى المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفيات النفسانية ان كانت
راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا
يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان التحصن
للانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة
ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى
تصديقا والا فتصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه سمي ظنا والا فجزما
واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا
فان كان ثابتا اي يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما
فسر الثابت بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات
لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل

قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد قطعا
لانه قد يكون عسر الزوال لجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت
كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية
والحسابية فانها اذا يتقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك
وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط او
يطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وبهذا يتم المراد ههنا
وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها امرا لا يحتمل متعلق ذلك الامر
نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم
يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه بشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز
عن غيره فقط وهي ما سواه الادراكات فان القدرة مثلا يوجب لمحلها
عن العاجز لا تميزه بشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وغيره معا وقولهم
لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب
لمحلها امرا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا
زيد قائم فقد حصل لنا تميز به متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها
ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة
ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انه لو لحظ هذا السلب
بالبال لجوزناه وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن
ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وبناء له التصورات باسرها
بناء على زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث الدوال
واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات
علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا وان لا يكون النفس اعلما بل ما يوجبه

فالصواب

فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض
ذلك التميز ولا يجري في العلم لانه بديهي التصور والتحرير اما يكون للكسبي
وما ذكر من معروض التعريف تعريف له بحسب اللفظ اذ الاشياء البديهية قد
يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحرير العلم لان غير
العلم لا يعلم الا بالعلم اما يكون بحصول فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما
يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي
فلا دور ينقسم الى الضروري والاكتسابي اي ينقسم كل من التصور والتصديق
الى الضروري والمكتسب فهو الذي يتوقف حصوله على النظر وكسب وبالضروري
ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد له فيه من الانطباع في
المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع ومثال من
المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية
صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود اما من
ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول محال اذ لا حقيقة للمعدوم
بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود
الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لم يجيبوا عن ذلك بان الموجود في
النفس هو المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته
انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد له فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا
يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق
بين علمنا بموجودين وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر

ايهم لك فان قيل علم الله بالمعدومات والموجودات ليس بانطباع مع جريان
الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى
حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا
وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة
بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله
عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر
لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله
عنده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه
حاضرا عند العالم لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده واذا زعم قائم البرهان
عن القول بحصول صورة الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى
بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن العلم بالمعدومات واحوالها
خصوصا بالممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها
ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضور
صورها في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر
توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان
يكون النفس حارا وباردا ومستقيما ومعوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
للمنعه الحصول النفس عند تعقلها اياها والثاني بطريق تقرير الجواب ان العلم
بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال فخالف
له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت
تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر من البحث
ستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم
يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علم اشياء

القدرت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان مذهبي
المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا من ان الاثنين لا يتحدان
ويختلف باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه الواحد يصح
ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث
ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد باولى من مرتبة اخرى
فاذا ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه ممتنع
ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا
وبانه لم لا يجوز ان يكون ذلك في حقنا كما انه جائز في حقه تعالى وان لم
يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القائلون وامام
الحرمين يمتنع ان كان المعلومات بحيث يجوز انفكاك العلم باحدها عن
العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بشيء
نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز
الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم
واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم
فيجوز الانفكاك دائما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما
جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين البصري
ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا
مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين
ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته
وانه محال بالضرورة الوجدانية اجيب بانه يمنع اللزوم لجواز ان يكون
المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل نظر

واحد امور متعددة كالتجهيز ونفي المعارض وكون الحاصل على الاجمال وجعل الا
مام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق
بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور
متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل وبين
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ
الاجزاء على التفصيل فانه مع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم با
لتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو
في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة
فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا
نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فممنوع اذ يجوز
ان يستلزم محالا كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة المعتزلة
حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان
الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تعاديا لزوم التجهيل
في علمه تعالى وقالوا ان علمه تعالى بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه
بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتجدد بتغيرها ولا تتغير صفة تعالى وهو ظ
لان المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل
الا مضافا اي لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان
العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يعقل
هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة وقال
من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط و
منهم من قال انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع

صورتين متماثلتين وتابع بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى
اشار بقوله فيقوى الاشكال الوارد باجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد
يعني في علم الشيء بنفسه يعد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق
الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال
الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان
احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يندفع
ان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون علما بهذا يغاير بحيث كونه يصح
ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء و
نفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حد فيه اي
العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل
لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد
العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة
من الجوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في الموضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا
وان كانت في موضوع هو الذهن لكن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي
بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هو باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم
كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون
موجودا لا في الموضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته
العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها

الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي
الكيفيات النفسانية وفرق بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا
الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فلراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغير
بما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصور حمام شيئا
ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا ابصرت شيئا
فعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة
ليست فعلا لك وغيرها في اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما
يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات
اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات
والثاني ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول الذي
تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا ينفك عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيه الحدس اولا فالاول هي الحدسيات
والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات اولا فهي
المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين فهذا
يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج الى المؤثر او لنقضنا
الغريزة كما في البلهاء والصبيان او لتوارث الفطرة بالعناد المشاهدة كما في بعض
الجهال او لان الله تعالى يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة والمشاهدات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان

الشمس

بان الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما تجده
من نفوسنا الامارات لا لان البديهية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات
فهي القضايا يحكم بها العقل بواسطة لا ينفك عنه عند تصور الطرفين ولهذا
يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
واما المجربات فهي قضايا بانضمام تكرر المشاهدة اليها القياس الخفي المنتج لليقين
ايضا وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف
ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك
يحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت
المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل
بمجرد الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا يحكم قياساتها
معها قلنا بل يحصل بوجه غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل
هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا
يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كما
الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس بما يرى من اختلاف اشكاله من نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه متى دائما جانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند
الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب والاعتبار في الاخبار المتواترة كون
المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن
وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه
قرائن افادت اليقين او قام به دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما
ذكر

من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه
بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا
الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال او حدس من
القرائن وعلى الاول يخرج من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم
ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات
والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس في عدمه ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الكمية فلذلك كان القياس المقارن لها
قياسا واحدا وهو انه لو كان اتفاق لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والكمية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب
اختلاف العلل فيما قبل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان
حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف
على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها الحس
فقط ان كان بذلك الحس هو الوهم فهي اوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات
بدرات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين
احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات فنظرا الى ان الواسطة لما كان لازما
لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات يشمل المجربات
والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع
بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي
وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من

قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه
بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنته في التطابق والى
الدور اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا
على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم
فيستحيل انفكاكه عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون
اختيارية اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت
الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه
يستلزم الدور واجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم
الدور بل اصالة موازنته في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موزونا بالآخر فتوازنا الى
توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية من
المعلوم ومثاله له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار
الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا
ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا يصح ان
يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال
كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فانه سبحانه انما علمهم في الازل
كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لان الامر بالعكس حقه تم دليل الاشاعرة
فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علما له وح يلزم
ان لا يكون علمه فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى المذكور انما يجري في العلوم
التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة والاصالة فيها
بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بين الواقع الذي هو معلومها والعلم
الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستحضار اما الضروري فالحواس

واما الكسبي فبالاول يريدون علوم الانسان كلما تقيض عليه من المبدا الفياض
ثم قابل لها الافاعل الان فيضانها عليه يتوقف على استعداد مخصوص
اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فاذا
احس بجزئيات نوعها وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية
وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض
استعد لان تفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن
التشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له بهذه التصورات الكلية
ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بالافكر فقد حصل له التصورات والتصديقات
الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسب المتوقفة عليها
بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح
اخر مفارقة النوع الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة
الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا
او عرضا او قائما بها حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى ينقسم
اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي
هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والوهم
الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك
المجردات سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص
مطلقا من الادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس

فقط

فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس
واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل
ليفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على القيام بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر
لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما
بين الماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول
وذكر في المحصل انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة
لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان
ثانيا بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول
في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا
كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون
المعلول لازما لماهية العلة وقد استثناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية
اذ تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية العلة موجبة
لماهية المعلول ان العلة لوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الخارج وهذا هو المطلوب
اما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة
او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية او العلية والمعلولية من المتضايفين
بعلاقة التي لا تتصور ولا يصدق ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما
بجميعها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها الهيات
في انفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق

وقد استثناه

العلة

وعلم

العلم بالمعلول كذلك اى على الوجه التام ولا عكس اعنى علم التام بالمعلول
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول فان
قيل معروضات العلة تلزمه للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست
من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
مستعملة عندهم في مواد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات بكونه
عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته الكل الى غير ذلك من المواضع
التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدء الاول
اول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره ولا يتم مقصودهم
فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول
المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة
والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصيتها مقتضية لمعلول بخصوص
والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة فالعلية مستندة الى خصوص الذات
التي يتصور اقتضاءها لا الى شيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات
مخصوص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل والعلم بالعلة
يستلزم العلم بمهية وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون
مهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول فيه النظر المذكور اتفاقا ان اقتضاء العلة
لمعلولها انما هو بحسب التحقق في الخارج وذلك لا يفيد ذلك استلزام العلم
بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني
نعم اذا علم ان ا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب انيته
موجود واعلم ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون
العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان الف موجود لامكان ان يوجد ب

بعلة

بعلة اخرى غيرا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول
والمعين دون العكس واما العلم بمهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من
العلم بمهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بين للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث
اى مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من
شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من العلم الفعل كما في العقل بالفعل
وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل
بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسطة الجامع لعدم
العلم من مراتب العلم تجوزا او نظرا الى استعداد الشيء كانه منه ان عد القريب
من تلك المراتب الثانية العلم الاجمالي وهو حاله متوسطة بين
القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل مفصلا بعضها
عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل
عنها فانه يحضره الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه
بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة
من حيث هي جملة وعلم بالقوة بالنظر الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام
ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل
ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا
وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من اصلها
معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما هو ليس بمفصل ليس بمعلوم
والجواب ان صورة تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة مع ان العقل المجرد
نظره الى كل واحد منها على حدة وعلم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا اشرع في المسئلة

وقرعها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي علم
بتلك التفاصيل ايضا وبملاحظة لها اجمالا ونظرها تين المرتبتين من الاحساسات ان
يرى جماعة ويضعه ثم يحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد
التحديق حالة اخرى بتفصيل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصلة في
الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني
انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت
امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الصور
حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور
المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون المعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته وعنا ان عمدا فهم
انه قد يحصل الصورة المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور
حقيقة المركب من حيث هو وتارة ترتيبية في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا
بعد واحد فان اراد واعاذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من
حصول الصورة تارة دفعة واخرى ترتيبية فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا
المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان
واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية بالاعتبار الاجتماع
العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها بالنسبة الى المعلومات واما ما قالوا من انه
عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فردود بان ذلك
الجواب حقيقة وهمية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والعلم

عقيب السؤال

عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة
في تلك الحالة وخطر ذلك انا اذا عرفنا النفس من جهة انها شيء يحرك البدن فان
لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف
بطريق آخر فيظهر ما قالوه وظاهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون على معلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة
من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك
المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمحذوف المعرض عنه
الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت كخطر بالبال الملحوظة
قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
اولا في الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد
يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته
قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الاول فالعلم بالقياس الى معلومه
ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل
من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي و
الاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض للجواب قلنا
الكلام فيما اذا كان المركب حالا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد
لا يكون على معلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان
العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومه
لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بامرها فان العقل
جعل هذا المفهوم الكلي آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها و

من عوارضه

بامرها

تلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه
لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك
الافراد دونه وقد والسبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بين هم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية
ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل
ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الحكم الجزم بتجويز
احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف
او حدس واخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم
بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده ذلك لانا نفيه البرهان الانى
استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا
متعلقا بذاته المتعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه
ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني
نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني
اعني تعينه البرهان الانى فانه لا يفيد علما كليا بالعلة معينة كما عرفت
على الثانية بانه من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء
وقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصوره
لا يمنع من وقوع الشركة والعلم بصدوره عن الالف وبوايجابه كلي لان صدور
شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضا
كلي واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل
بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح
جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لا تختلف

آخر

آخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى
ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا
حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين
والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى
بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان
للفعل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقالوا
واختاره امام العقل غريزة يتهيأ بها للفهم عند سلامة الالات والغريزة
في الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره
اي على غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه قد يطلق على الجوهر المجرد
المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما
وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان
ذلك ان النفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي العالية واستفادتها
عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب
ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك
ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل
قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما
كمالا اول اما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو بحسب قابلية
النفس للادراك كانت تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية

في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في
المرتبة فيه بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب تطلق الاسماء على المراتب
انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قرنا الهيولى
بالاولى لان الثانية كالجسم المطلق لبساطتها كالعنصريات للهيولى ليست خالية
عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في
حد ذاتها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن
الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل
للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة
مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان
يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وام الكمال وهو ان
يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل
الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم
ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء
والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن
العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه
في البقاء لان المشاهدة تزيل بهجته ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل
بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة و
منهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وانه العقل المستفاد

بالقياس

بالقياس الى كل مدرك قد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وبان
يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو هذا المعنى انما
يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها
شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها او اخرجوا
في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العمل فاولها
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية
ورابعها ما يتحلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في
جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال
وجود انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيما سلف
في العموم والخصوص الاعتقاد على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما
او غير جازم مطابقا ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال احد
قسمي العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيقال
العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد ان
بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يطلق على
الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل ما لان المتبادر
منه ان يكون نسبة ان يكون الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم الى
العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من
العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص اذا اريد ما يقسم
الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد

بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد
وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة
بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى
الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون
علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور
على ان تعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بتلك النسبة والاعتقاد ان
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه
بين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وقد
الصورة عنها او الذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن
من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان
وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد
لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها
زوال الصورة من وجه ولفائها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في
المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان
فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس عن الاتصال بذلك المجرد
حتى لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة
سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من
غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه و
بالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع
الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والعلم

في تغاير الاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم
كما عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك طرق
تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا وتصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد
فانه اذا حصل لنا تصورا وتصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او
التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا نحتاج
لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها
القائمة بذاتها وبذلك يسمى علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم
التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الاعتقاد بانه او على التصديق
بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور
بالتصور والتصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور
المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من تلك
المدركات عند المدرك ويكون مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى بقاء
بلهما وبآخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا
وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا
المعنى يقابل العلم والاعتقاد والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والثاني
يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن
ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب
اعتقادا راجحا لا ينفك النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد
اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه

اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف
وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر
مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل شدة يشير الى كيفية
اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلب لا يحصل من اي تيفق
بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف ما اتفق بل لا
بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب وهو النظر وعرفوه بانه
ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي
للنظر وتلك الترتيب والهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين
يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادتا علما للنظر وتلك الترتيب ضرورة
من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة
يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر
وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل
كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد وذلك اذا كان
الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كان في الصورة او
كلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض
الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض
الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن
الصحيح واجب لما ذكر ان الصحيح له مادة وصورة يحصل به العلم من غير
تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب
المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات
باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء

النظر

آخر

آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه
لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارق العادة
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه
بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو انه مبني على اصلهم وهو ان المبدأ
الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على
الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج
في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو انه مبني على اصلهم وهو ان افعالنا
الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر
منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر
فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره
التوليد واراد وابا الفعل هيهنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد
عليه بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة
انه ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل
واحد واجيب بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه بمنعنا بان
تذكر النظر لا يولد اتفاقا فامكن النظر ابتداء لانه اكتسابي والنظر به واجاب المعتزلة
عنه بان هذا لا يفيد لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد
التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه
يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا
للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به
بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر لبطل القياس لان العلة
غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والزمنا التوليد في التذكر

فان ابا هاشم صرح بان التذكر السابق للذهن بلا قصد من العبد لا يولد
العلم التابع لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي بفعله العبد
بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم الحاصل للعبد بسبب ما من
فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من
عدم توليد التذكر له لا يلزم تحصيل الحاصل بعدم توليد ابتداء النظر الذي لا بد
هذا لم اقول الحق المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فيذكر النظر لا يفيد
العلم به ولا تذكره يلزم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فيفيد
تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم
عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الاقتضاء كما هو مذهب
الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام
الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد
فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه
ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول
باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء
في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض
بحيث يمتنع صدوره عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان
الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل
الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاب ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد

تجلفه

ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري
وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا
عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح
كاف في معرفته تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه
قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا
في معرفة الله يحتاج الى معلم آخر وهلم وأجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا
من عند الله تعالى بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او
ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق
المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا
انما يفيدنا العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا
صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العلم العقل
ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد
يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضم المعلم مقدمات يعلم بالعقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا
كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي
يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
عن الحواس وصدق المعلم مما يستدل اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا
يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان
يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب
العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية
كما ذكرنا انفا هو الاحساس بالجزئيات والتشبه لما بينها من المشاركات و

المباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا
شك ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بالاخط الحواس فيه فلا بد من معلم
مؤيد من عند الله تعالى ليبين لنا العلوم المتعلقة بالاخط الحواس فيه من التصورات
والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية او قد يبين ان
النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط فطريق
الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ص ولا شك في الاحتياج اليه وهذا
يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة
ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من
معلم واستثنا الامر على قال النبي ص عليه واله وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا
ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي ص وكفى به اماما ورشدا
الى قيام الساعة من غير احتياج في كل ما يحصر الى معلم بعد طريق الرشاد والتعليم
ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثير
الخلاف بين العقلا في معرفته كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا
لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة
واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم
فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ثم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين الصحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى
معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض
ولا يستغنون فيها من المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي
هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى تعجيل حصول الموقف بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه وانما بمعنى

الامتناع

الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري بمعنى
لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة ينتج منها علوم اخر اذ
لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم لاستند
اليها من الكسبيات كان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون
عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة
وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون لهم منها
وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوا على
ما ينبغي علموا نتايجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها الشرط النظر صحيحا
او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو
ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط انه غاية النظر
اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب المطلوب بعينه فامكن ان
ينظر في مقدمات حاصلة عنه لا يحصل بها غاية الامر ان المط للونه حالا
لا يحصل ثانيا ويلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط
من دليل دعا ينظر في دليل آخر على ذلك المط فينتج له العلم بعينه ولا يكون تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا
او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا
كتعدد الفاعل ووجوب النادرة مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من
النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم
اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر
فيما يؤدي الى اليقين والنظر المط حاصل له لانه ليس معلوما علما يقينيا
وكذا الحال في ما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في حقيقتها
وفصولها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها

باب تنبيه

الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان جهل المركب بالمطلوب للعلم به
وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور
فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك الجاهل بعقده ويتوجه
منه الى طلب ما يؤديه المؤدية الى العلم به كيف ويتوجه بكونه عالما به ويرد
عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها
غافلا عن خصوصية ما تؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فزال
عنه جهل المركب وايضا ان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطلوب
فذلك حدس لا ايراد المصنف مطلقا الثاني وهو حضور الغاية لعني الشعور بالمطلوب
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما
تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المطلوب كما
ذكرنا انفا ولو وجب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير
ثبوته كالتكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار
المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف
عن النفس واجبا عقليا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على
النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو
واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى
لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا و
الى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله و
دفع الخوف كالتكليف به اي بالنظر واجبا اما الشكر الله تعالى واجب عقلا فلان
شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه
يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة

روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان
من انعم عليه مثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن
بكونه مستحقا في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء واستحق
سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك العقلي الا ذلك فيكون
شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف والحزن عن النفس واجب عقلا فلان
العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه
قد اراد منه الشكر عليه وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم
يدفع كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر
الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة تعالى فانه اذا
لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى
ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب
بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني على تقدير ثبوته فتعين الاول
واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
صلى الله عليه وآله اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته
تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
صلى الله عليه وآله اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله يتوقف على النظر في معجزته
فعل صادر من الله تعالى مصدقا له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت

بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث
انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله
ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف
وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عليه عنه وانا لا اعرف وجوب
النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الا
الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا
فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب
النظر بالشرع وقطعنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم منه انتفاؤه
على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاء مسلم لا استلزامه الخ اعني افحام
الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا استمرار
فيه لا يقال كل ما يستلزم الخ فثبوته يستلزم انتفائه لان ثبوته يستلزم
الخ والخ لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الخ فثبوته يقتضي ثبوت الخ
لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك
الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير وجميع الخ ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى
تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفاءه على جميع
التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الخ ليس من التقادير الواقعة في نفس
الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد
اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وستعلم عليه ولو سلم فلا نم ان
العرفان بدفع خوف العقاب لا احتمال الخطاء قائم بخوف العقاب بحاله
والعناد زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم

يحصل

يحصل المعرفة احسن لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصل المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال
فيهلك ولذا قيل البلابة اولى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم
ليس بواجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا
وان كان لفائدة فان كان للمشكور وهو يتعالى عنها او للشاكر اما
في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لا يقا ولانه كالا
ستهزاء لمفارقة الدنيا بالنسبة الى جزائه رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر
الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويجري ما فيها
من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك اغلته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء وشكر
العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة
عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الاغلة
بالقياس الى الملك لانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفها على المعرفة
المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر
وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة موقوفة على
النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه الاشاعرة
او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم
فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان مضاد الوجوب على كل تقدير ووجوب
المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة
للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب قولكم في اثباته اذا توقف واجب

مطلق على شيء وان لم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه
في زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا
لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على ما
وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك
تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال
ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا ستره فيه اقول
يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق بدون الموقوف
عليه بيّن وابين التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا نستكلم على اصلنا
وتبيينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس
الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الذي ينوى
او المراد بالرسول هو العقل لا شتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه
مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه
واشتغال به فهو واجب لذاته لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال
العقل بامر الآخرة لان الثواب والاعواض واجبة عند العقلاء كما سيأتي
ولا يتبين ذلك الا باستقلاله في امر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة لا
جمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من
الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج النظر لتقريره صحيحا عن فاسدها
وايهم المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر لان التعليم والالهام
من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى
مجاهدات شاقة ومخالفات كثيرة وما يبنى بها المزاج فهو في حكم ما لا يكون مقدورا
والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه
كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان

شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال
قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكر تم
من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب
العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر
بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانه لا يتم
الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب
علي ما لم ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون في وجوب النظر بين القضايا
التي قياساتها معها فيصح النبي ص المكلف مقدمات يساق ذهنه اليها بلا
تكلف وتفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا لا محتاجا
تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات الدقيقة لانا نقول كونه قطعي العيا
مع توقفه على ما ذكروه من المقدمات الدقيقة لا انظار دقيقة قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي ص وكلامه الذي
اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء
اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل
وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع
منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم
ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فللنبي ص ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك
ايهامه لا يقال لم يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل انك مكلف بكذا
وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف ليس الغافل في شيء

الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم انظر
باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب
والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف
يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر
للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل قوله ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلايل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني هو المعتمد
ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يستدل على ذلك
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر
غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل
بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر ولا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه نعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات
الموجهة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول
ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب
الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو
تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم
تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القايلة بان تكليف غير العارف

بطلانه تكليف الغافل ممتنع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم انه مكلف الثاني منع
وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير
النبي ص والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر عدم الاستفسار على
الدليل الدال على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غاية مجموعهم
هو الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم يعلمون الادلة اجمالا كما
قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير
والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك
القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير
والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين
احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه
به بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة تتضمن مقدورا
بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب
المستلزم اياها فايجادها السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يومر بالقتل
الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي
هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور
شرعا الرابع المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة
دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى

وصفاته وافعاله والعقايد الدينيه والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
والصحابة رضوان الله تعم عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا النقل
الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة ضلالة لانه قال صلى الله عليه وآله وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه
فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل
التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما مع المنكرين والقران مملو منه وهل ما يذكر في كتب
الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل الادلة وتخصيص
السوال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاص بعضهم
النفوس وقوة الاذهان وجودة القرايح ومشابهة الوحي المقتضية لفيضان الانوار
على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يقيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم
من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهات
في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاحتيج لنا بالتدريج كل ما حدث
في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة
دون زمانهم فهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وانوابا وفصولا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق و
تنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح
في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذا الا
الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه
وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه صلى الله عليه وآله نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه
خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال

عليه الصلوة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا
عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا
ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة
واراءة الباطلة في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعم وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال تعم بل هم قوم خصمون وقال تعم ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال
الباطل فمامور به قال تعم وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعم ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابي الزبعرى وعلى عم القدر مشهورة وروي انه
لما نزل قوله تعم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى
قد عبدت الملايكة والمسيح افترضيهم يعذبون فقال صلى الله عليه وآله ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لا يعقل وروي ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق
زوجتي وعتق امتي فقال علي عم اتملكها دون الله تعم او مع الله تعم فان قلت املكها
دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل
فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعم بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها
قوله صلى الله عليه وآله بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن
على النظر علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في كتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي
قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقال سفيان قال الله تعم هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه

فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد
التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدل به من قبيل القواطع و
ملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى
ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة ويساعده على
ما يأتي منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
لمؤثر ولما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية
لقوله صلى الله عليه انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف مح لاستحالة الدور
فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدقه لا يستفاد
من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل
فيلزم الدور ومن قلت القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات
بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا يعتمد مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقال
المركب بل يندرج فيه ويفيد النقلي القطع لاختفاء في افادة النقلي الظن وانما
الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين
لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة
يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراك بين هذا المعنى وبين
معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له
على اختلاف نوع يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء

وقت الحكم وهو نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الامور لجواز في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم
بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي على نقيض ما يدل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل
النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب التاويل
عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل
النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه
وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي
وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده
الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم
الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق
التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات
وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بقرائن متشابهة من المنقول عنه
او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فاذا تعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في
زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا تفيد
في بطلانها وكذا الحال في وضع الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها
معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل

بهذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة متواترة تحقق العلم بالوضع والارادة و
انتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدم
عجز الدليل النقلي او بصونه القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال
للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي
عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بخبر
احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم
بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء
المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين بين
ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وجهه
يعني ان مدلول العلم والظن على ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر
لا بد ان يكون بين الموصول و الموصول اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما بالا
باشتمال الموصول على الموصول اليه واما بالعكس واما بانتفاء ثالث عليهما واما بالاخوة
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستثناء ام واما الى الاشتمال
فالمراد باشتمال الموصول او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف
من قضايا اذا سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والمراد باشتمال الموصول اليه
وهو الاستقراء والمراد باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل
باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة
واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد
من جزئياته التي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس
ان كان النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو

اقتراني

اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة
القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة
اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال
لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول
او محكوم به فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى
ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار مادته البعيدة اعني باعتبار
الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى
الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او
من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقترانيان الشرطي والقياس
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا
اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعري والاول
اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان
والا فان اعتبر فيه عدم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار
مادته البعيدة اربعة اقسام المحاورات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي
هي مادة الخطابة والمشتبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة
البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا
ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم
في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة
ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن يدل على ان القياس الاقتراني ينقسم
الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائي ايضا
ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل وناتجه امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل
ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما

ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالى والثانى ما استثنى فيه نقيض التالى
فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم
يقتضى انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالى او نقيض المقدم فلا ينتج
شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم
لا يقتضى صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما
منفصل غير حقيقى وكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذى هو مانعة
الجمع فاستثنائى عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع بين الجزئين
واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن في تفاصيل
حصول هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعنى ان الاستقراء والتمثيل يفيدان
ان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلى واحد ليثبت حكمها فى ذلك الكلى فانه
ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم فى كل منها وهذا نوع من القياس
الاقترانى الشرطى يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق
الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل
يعرده الواحد وكل فرد ايضا يعرده الواحد فالعدد يعرده الواحد وهو يفيد اليقين
ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ غير يقينى اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذى لم يستقرأ
بخلاف كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عنده فيها المضغ واما التمثيل فهو
الحاق جزئى بجزئى آخر فى حكم ذلك الجزئى لاشتراكهما فى معنى جامع عليه او كون
بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئى الاول اصلا والثانى فرعا
ولا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل

شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون
علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعنى استدلال بالكلى على جزئياته
ويكون ذكر الاصل لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل
هذه الاستقراء البحث فيها مذكورة فى غير هذا الفن اى فى المنطق فلا وجه لايراد
ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل
انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا لتركب مما لا يتناهى ولاستلزام
التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعنى ان كل عاقل مجرد و
كل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية التى
يلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى من الكم والكيف والاين والوضع الى غير
ذلك والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة
مقارنة الصورة والاعراض اما ان يكون كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون
بارتسام الصورة المعقولة فى العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد
لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة
المعقولة يحل فى العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى و
انقسام المحل يستلزم اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة
اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسما فانقسامها اما الى
اجزاء متشابهة فى الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التى فرضناها
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير
متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال
ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان النهاية الاجزاء متخالفة الحقيقة فلا بد

حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية محال والاعتراض
عليه بعلم ما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد
عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية
وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عامل يعمل
بها حتى تصير معقوله فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان
يكون معقولا مع غيره فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم
بشيء على شيء يقتضي تصورهما فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره
وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا اما
بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره
فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء على ذلك
الشيء متقدم فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة العقلية فلا يتوقف عليها
والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل
فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على
المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان
قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او حلوله فيه ثالث والمقارنة
المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين ان يكون الصحة
بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة المعقول لمحل الحال فثبت ان كل ما
يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول

مقارنة

مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال المحل فكل مجرد ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا
لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل
انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقل الغير يستلزم
صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن ان
يعقل انه تعقل ذلك الغير فيستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع
المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه حاصل لا تجب اصلا
فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة
المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات
محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان يكون كنه ذاته تعالى يمتنع معقولا لغيره
فجاز ايضا ان يكون معقولا لغيره بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا
ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن
هذه الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على
هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة
اعني المقارنة الخاصة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة

فان قيل لم توقف صحة مطلق المقارنة بهذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو
كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتجه جهة التوقف فلا دور اجيب
بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لكونها
وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتجه جهة التوقف فلا
دور رابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان عن نفسه لا
يفيد حكما يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور و
المغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهو امر يؤثر على وفق
الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحدا لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدر الفعل واحدا بالقصد والشعور
هو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدر الفعل واحدا بدون القصد والشعور
هو الطبيعة والثالث هو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة
الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فا
لقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة لا بالشعور
واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فقسم القدرة بصفة
تكون مبداء لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة من التفسيرين لخلوها عن الامرين و
النفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في
شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل القوة بمعنى انها صفة
شانها التحصيل التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية
من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا عن

التركيب والتركيب

التركيب والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة بكذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو
مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه الجهم مع الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون
بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل
لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل كما هو قدرة الفلكي والقدرة تفارق المزاج
بالمغايرة في التابع ان كل منهما مغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع
فالقدرة في التابع لف ونشر مرتب وصحة الفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل
بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا
بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا والا
يلزم القلب اذ جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا
في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها
متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك فينسب نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد
لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كاسبابه فلا يتعلق بالضدين والا لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة يطلق على القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها
ارادة الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل
ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق
ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بمتى ولا شك انها لا تتعلق بالضدين
والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور الآخر سواء كانا متضادين

او غيره متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات
المشتركة لا يرى ان القسر المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين
ولعل المعتزلة اراد وا بالقدرة القوة التي هي مبداء الافعال فلذلك قالوا بتعلقها
بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القوة الحادثة ليست مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي واللزوم احد الحالين لولا اختلفوا
في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى
الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم
تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف
بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل
الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزم ان يستغني عنها لان حال وجود
الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود
وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم والقدرة لا يكون مع الفعل والثالث
انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له ثم مفارقة عنه يلزم احد الحالين
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر
والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال فان قيل استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتاتى التكليف و

القدرة

والقدرة التي هي شرط اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون
المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يسمى
التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان
اذ لا تكليف قبل العدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانه لا يعقل
عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة
واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل وجوده محتاج الى القدرة
وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان الحاق الحادث
الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان
كلا منافي قدرة العبد ولم تدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا
حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع
الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والحال
بدون العلة وهو ح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من
ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فما لا يجدي
نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالمنع وهو انا لا نم
ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له
علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة
ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان يتعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء ويتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل وهو بدل
بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو الحق

ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا لم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة
التالي لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا صح لانه يلزم من فرض وقوعه
اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا وانما قلنا ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه
بل مقارنة له واجيب ولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة
القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدوريته
الفعل انما يثبت في زمان تعلق القدرة اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان
يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق
معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه صح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول
الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله صح والثاني ان حصول
الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكنه غير مشروط بشرط كونه قبله صح ولا اشتباه في استحالة
المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان يدل
الخ لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه
مع فرض كون الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في ذاته غير صح قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري
وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير صح فانه يمكن ان يزول عن ذلك
الزمان وصف وقوع كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان
وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد صح بشرط قيامه اذ
يمتنع كونه قائما وقاعدا وليس صح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد
بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد
بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع
اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما تم ههنا اذا كانت كل واحدة

من القدرتين

من القدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما كما في افعال العباد لا اختيار
ولم يجوز اجتماع قدرتين مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو
ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانما لا يتعلق بفعل خارج
عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان بهما محل الفعل واحد
بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل آخر فلا
يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد
وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون
لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر
واحد وانما قلنا اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة
اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحه وحاصل بحث ان المعلول
يتعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي تماثل افراد القدرة وذهب
طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع
اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة
الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحد
من القدرتين المتماثلتين قادرة على كل واحد من ذينك المقدورين
فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد وهذا
هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين
كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم
يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق
قدرتين متماثلتين من قادر واحد شخصي ومن قادرين لمقدور واحد

فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان
واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه بهما وحدهما في زمان جاز
وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية
بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما
امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز هل
مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهبت الاشاعرة
وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم ومن المعتزلة الى الثاني واختار المص
لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل
عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي
الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا يمكن
ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع
انما يتاتى عنه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما
قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته
وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه قد تغير من صفة الى صفة قال الشارح
في نقد الحاصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض
للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز
عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد العجز
ما يعرض للحي يقتضي ويتاذى به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى حكموا بكونه وجوديا ويتضاد الخلق القدرة
لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع

بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع للنفس جسد بدلا عنها فعل الارادة
وفكر وتضاد الاحكام فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره
وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير واحد من جهة واحدة
فيجب ان يتغاير القدرة والخلق في محل فلا كيف والنظر اجتماعهما في محل واحد
بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان يتنافى الصفتين المتنافيتين هذين
الملزومين الوجوديين اللذين لا يتضايفان وذلك بعض التضاد فجوابه ان
تنافي اللازمين الحاملين واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمفتقر لامتناع الاجتماع
هو تنافي اللوازم الانتسابية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة
والالم وتفسيرهما بدهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المعنى
وتمييزه فهو اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم الادراك المنافي من
حيث هو منافي والملائم هو كمال الشيء الخاص به والرسومة اللذيذة واستعمال
النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية وادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء
قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة وخلاصا
من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر
من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا يظهر فائدة قيد الحيثية في
تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف
الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار
بقوله وهما نوعان من الادراك مخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة و
المنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء
ما فيلتذ وان لم يكن ملائما وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافيا

له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اى يختلف اللذة والالم بالقياس
الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به آخر وذكر الامام الرازى بعد
الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة
نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للالم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك
الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة ام لا ولا بتقدير المعلولية هل
يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافى ولا هو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج
الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى فان قيل كيف يتاتى له بدون المنافى
قلنا وقد اختار ان تصورهما بديهى ولعل من تصور الملائم والمنافى اجيب بانه
لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وانما نفوا
الكنه مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما
هما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازى ان اللذة ليست
الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كما
كالاكل للجوع والجماع للدغدغة المنوية وعيته ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك
احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور
المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال
ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة انما تنازعه فى مقامين احدهما
سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او من حال غير طبيعية
كما يقع فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا فى ادراك الحلاوة
اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة
على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها

على من له

على من له غاية التشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك
والمص اشار الى المنع حال الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثانى بقوله لا غير يعنى لو سلما
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص
عن الالم لا غير والموجود فى نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا
عن الحالة الطبيعية ولعله من طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعنى الحسى منه
سببه الذاتى تفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لا
لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزمه
من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يوم لشدة جمعه
ولا ابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من الذوقات يولمان لفرط
التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال
فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق
التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكر الامام الرازى متمسكا
بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديد الحدة فى الغاية لم يالم الا بعد زمان
ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم منه بل تفرق الاتصال
بعد العضو لسوء المزاج الذى هو المولم وحصوله يستدعى زمانا وان كان قليلا
فربما يبتدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سئ يحصل الالم الذى هو مستند
ومنها ان الغذاء انما يصير جزء المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذى
ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذى والتالى باطل بشهادة
الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق
الحاصل من التغذى والنمو تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفريق لم
يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا

الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب آخر متوسط بينه وبين المسبب لفقدانه
على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر
مستمر فلا يحس به لتصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة
العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من
ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب
هو تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف
اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف بان التفرق ليس
عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو
سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب الاتصاف
موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما
تفرق الاتصال على ما مر وكان الشيخ اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم
الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف
فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي والمختلف مزاج
غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والالم
من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ايلاما لا يوجد
بل الميل لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان
انى ولمي اما الانى فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب
اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب
الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرطه مخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس ازمع الاتفاق

بين كيفيتهما لا يحصل التاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس
لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تملك الكيفية المتنافرة في العضو وازالت الكيفية
العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق وليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلكل
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المتنافرة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج
المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فتحقق المنافاة واحساس
المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف
الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس
وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك
المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك
كان المغافص في الحمام يستسخن هواءه اولا حتى يضمحل عنه فيتاذى وذلك
لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه
هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك
سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي
اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان
كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق
بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية
الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اكثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما
ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح يلتذ بمطعوم يعطي نفسه
فيه فضله لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى
منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك فان
القوة المدركة ما كانت في نفس اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى
كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اتم من لذة العين المريضة وكذلك

ماكان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة
اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ماكان اشرف كان اللذة في نيله اعظم
فان المعشوق المنظور ماكان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة
العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراك القوى لانها اعاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالا
لات والمدركات العقل اشرف لانها مجردات مبراة عن الشوائب المادية
ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب لاجرم يكون اللذة
العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي
من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم
ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان
يقينا او غيره وقالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه
بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا
الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع
كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا
في شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد اذ النفع او ظنه بل نفع
له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا
لم هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على
تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر
التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد
بدون الاعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان
يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان في الاقتضاء

الى النجاة يحتاج الى ارادة احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما
لنفع يعتقده فيه وعلى ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا
نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل
لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من
جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع
اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير
داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة من استوى عنده الطرفان
لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء
لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة
المذكورة مما لا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من
الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت
سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الا
انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وانه قالوا اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في
اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع
الضم والمعارضة بالضم ثم شيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ارادة الشيء فهي
كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة و
الكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه
الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما

وبداهة كذبه وفساده ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر
لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي
هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة
الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا
يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده وفيه
بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ قد يكون التلازم بين و
امتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم العلم
والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن
الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز
مرادا من وجه ارادة على السوية مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع و
ح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها
من حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ من
تابعة مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها
بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين
نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض
بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره
من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها
نفس كراهة ضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء
فيه شرط لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد
ولا يوجد كراهة ضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضدية لا
نعم لا نسلم ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل

نعم

نعم ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور
به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به
وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو
بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو
لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ح لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على رأي الشيخ
ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني
ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد
المتقابلين لازمة للكراهة للمتقابل الآخر لا نفسها او بالعكس اي كراهة احد المتقابلين
لازمة لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل
المص حيث عبر بالضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة
الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك ويستلزم كراهة الاتيان
اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ينبغي
عنه لمنع الاول المعنى قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا
في الضد جائز دون المقابل تأمل السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه
دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه اتفاق ان الحكماء واهل الملل
اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت
المراد اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر

بالبال ركنا ارادة الترك

لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل نفسه فانها لا توجب
المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند
الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة
من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة
من قدماء معتزلة البصرة ايجابها المراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى
الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل كاملا
عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد
يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابها اياه واستدلوا على ذلك بان العزم
توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو
هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ
الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل
الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا مقصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل
فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال
شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا
واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان
اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم
ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها
اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا
القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ومغايرة
اعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارها
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اذا كانت الارادة

سابقة

قديمة في الاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين و
ارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا
كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى
ترك الفاعل وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة
مغايرة للشهوة التي هي ميل النفس الى الامور الملائمة لان الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل باللذات فاذا ذكرت متعلقة
بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل المريض ما اشتهى فقال اشتهي ان
اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفس الجواز بان يعتقد الشخص ان في اعتقاده منفعة
فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت
بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا لاحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى
وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير ان الله تعالى
اياها على الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى ولا
اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادة
وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما فيه من
لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان تكون صفة تتعلق
بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا
جاز ارادة الحيوان والممات وآخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء
كريهة غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام

اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة
بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود
وكذا الحال بين الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام وجد الكراهة من
الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفر عنه فهذه الكيفيات
النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة
باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض
لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدء لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول
ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع على ما مر هو ان كل
من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث
اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع واذا حصل في المركب اعتدال يليق
بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار وقيل
الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدء لقوة الحس والحركة فتغايرهما ضروري
وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات والحيوان بخلاف الحيوة
لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدء لقوة الحس والحركة لا نفسها وان
الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة
التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو
الزائل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة
المفلوج ومن غير اغتذاء في الزائل واعترض عليه بان عدم الاحساس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان يكون يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل او

والتفسير اذ الى ما
المذكور وجود المزاج
دون الكراهة المقابلة

ويفيض عليها سائر القوى
الحيوانية اي المدركة والمحركة
وبعض اعتدال النوع

التعفن

بان

بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق
وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل
وبيانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية
المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن
المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر
وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المشهور علقة باعتدال المزاج
النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهبت الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية
وتفرق الاجزاء بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح
في العضو لسدة او شدة ربط فيمنع نفوذه وذهب المتكلمون الى ان تحقق
المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله
تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة
مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية
حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير من محل واحد واما ان يقوم
بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر
فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة
لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا
نقول فيكون المحل هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها يقوم
بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بالكثير من محل

واحدا ويقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون
التقدم فلا يلزم الدور الخ او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة
بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة
الحقائق لا يق ح بكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء
الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة
الاول الذي يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت
زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا مطلق العمى ولا كون
عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة
العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما
ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير خروج واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية
المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير
على ما هو الظ لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت واستدل على كون الموت
وجوديا بقوله خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا
واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي
جميعا والاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الاولى
العدمية قد تحدث بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت
غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو
اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية بنية الصحة والمرض الصحية
على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها
اي لاجلها الافعال من الموضع لها سليمة وليس كلمة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على

لا يستلزم عدم اشتراط
بوجود الجزء

او للتردد المنافي
للتحديد بل للتنبيه على ان
جنس الصحة

ما قال في الشفاء

ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها الاجلها الافعال الطبيعية
وغيرها على الحد الطبيعي غير ما وفية فاورد ما يوصحة بالاتفاق وانما قدم الملكة
على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا
حالا ثم تصير ملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الا
امام لا نم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام
من انه يتناول صحة النبات وهو اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية
والتنمية وغير ذلك مسلمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون
في تعريف الشفاء نكرة اللهم الا ان يراد بالملكة والحال والراسخ وغير الراسخ على
الكيفية واما ذكره في موضع الاخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة
فبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان واما جاز تعريف
صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة
وتعريف غير المحسوس تعريف الشيء بنفسه واما المرض فقد عرف الشيخ بانه هيئة
مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضع لها غير سليمة و
ذكر في مواضع من الشفاء ان المرض حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولست
اعني من حيث هو مزاج او الم وهو مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه
التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة
هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ اللاسلامة
في الافعال فان جعل عبارة عن نفس الهيئة الباقية وزوالها فبينهما تقابل العدم
والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه مترقي

بغير ما وفية

هيئة
المرض عبارة عن هيئة الاولى

في انه اي بذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة
ثلثة سوء المزاج المفرد وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل
تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس
الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث قال
الحمى حرارة كذا او هي الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها او هي من مقولة
ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل
او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف
البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها
والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض
للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عرض
لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة
تحتهما لكونه ضد المتوسط والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض
الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية
يحصل عنده هذه الامور ينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها انواع اطلق عليها
اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج والمزاج الضروري مع انه من المحسوسات
والفرح والحزن والغضب والخوف والالم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة
لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى
خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى اللذة والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح
الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
للخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فيه ومن ركب من رجاء وخوف
فايهما اغلب على الانفكر تحرك الروح الى جهة فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر
الى الداخل فلذلك قيل انه جماد فكري والخجل يتبعها حركة الروح الى الداخل

والخارج لانه كالمركب من فرح وحزن حيث ينقبض الروح الى الباطن اقلاعا بخطر
بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما
غضب ثابت والالم يتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام
وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والامكان كالحاصل فلا يشتاق
الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والامكان كما
كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة
كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي
لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح
والتقعير والتقبيب للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد
حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات
وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل و
اللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات
المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة
المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات ويجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان
اللون من خواص السطح ومعنى الجسم مسلوبا ان سطحه مسلوب ولا تنافي بين كون
الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في
التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم اعني ما لا يكون
مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام
في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها
مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها
ثنائية وثلاثية ورباعية وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من

انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسي والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والنور
مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض
الخلقة لا يتصور الا حيث يكون جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي
والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث
عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص
كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخطوط
مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما
وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام
فيه شك لان الخط المستدير لا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم
فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم
والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء انما تصير
منوعة واما لوازم الفصول المنوعة واذا كان كذلك استحال انطباق احد
هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او
انقص من المستدير او مساويه وظهر بهذا ان ما يقال ان كل قوس فهو اعظم من
وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب واجيب عن ذلك بوجهين احدهما
انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة
بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما
وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى آخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير

بين ٣

يمتنع ان يعود مستقيما الا ان يعود الخط المستدير ٣

فيحصل له الهاء بقاء وان الخط ٣

جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى
وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح
ما في الباب ان الانطباق بهذا المعنى يجري في المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار
الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسائل
المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت منه نقطتان
وقبل لا يتغير وضعه دورة بان قبله فتوهم كانه ولو تم لتغير وضعه ضرورة ويرسم
ايضا بانه الذي اذا اوقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفيه وسطه ويبدو قريبا الى
فهم العامة فان النيال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع
وقد يرسم بانه يتوازى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود في الدائرة
يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود في الدائرة ايضا موجود
سطح مستو يحيط به خط واحد يوجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي
خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد تو
وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح
مستو اذا اثبت احد طرفيها وحركت الاخصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة
الدورية موجودة بلا شبهة وحركة الخط المستقيم حركة دورية بحيث ثبت
احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد
منتف عن المستقيم والمستدير وكذا غاير فيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون
ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه
والمستقيم والمستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم
يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضيهما اعني الاستقامة والاستدارة

لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير ٣

متضادين قيل الحكم الثاني مستدير صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي
موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان
الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة و
كذا محيط المخروط وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا يقال
لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع
الواحد المقابلين في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين
للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم من عدم التعاقب على موضوع واحد اما
قوله لم يكن عارضا هما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان
تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض
لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين الصورتين البياض
اقول لعل مراده المص بما ذكرها قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الا
ستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير بل الاستقامة لا تضاد
الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية من
المستديرات المذكورة وذلك خط اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد
وايضا كل قوس تفرض ضد لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا
من الاولى فيكون ضده بالضرورة اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم
فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات
فيكون بين شيء حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها
ولهذا لا نقول لا وجود للاستدارة المجردة وانما الموجود في الخارج مستدير
معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول
الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له

قالوا

قال صاحب المحاكمات ان من قوانين المضاف المشهوري ان يكون نفس مضاف الاخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب
بعد ان المضاف الحقيقي فانه لا يكون نفس مضاف الاخر فيقال الابوة البنوة انتهى كلامه

قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكونا طرفين
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد لا نهاية واعترض عليه
بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك
الاعلى اعظم فما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف
بالتضاد اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او المحدود بالجسم بهيئة احاطة
الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والكرة
ظ اما تخصص الشكل بهيئة احاطة الجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة
اذ ليس فيها احاطة الحد بالجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاطه به حد
او حدود مع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية
حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من احتمالات
الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تحقق الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا
والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس المعروض
ايضا مضافا مشهوريا يجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري
فانه اذا انتسب احد المضافين المشهوريين الى الاخر من حيث انه مضاف
ان ينعكس تلك النسبة به فينتسب اليه الاخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن
يقال الابن ابن الاب فاخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر من
هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن
واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة
ابوة البنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير
وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى و
مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

ويجب في ايهم التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضائفان مع ان المنع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريين فلا وجود للمتضائفين بهما في الخارج بل في الذهن وبهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضائفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقوة فيفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع الواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحرى والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول بهنا بقوله والا لتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لهما فيهما فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب الاعتراض بانها يوجد

على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الى اضافة اخرى لها عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتم الاضافات والجواب ان التاليس من جهة الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتم لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حقيقة ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون غير ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على الذات على حصوله فيه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة فيتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاضافة من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فاني يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد يعني صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد

لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في نفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله
وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفاته
تعالى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من
الموجودات اضافة فيتكثر الاضافة بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان
بطلان التالي ان تحكم برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة
له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان تحكم ان الكل متفقون على انه
تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل
بانه لو وجدت الاضافات لزم اتصافه تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه
الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجود
في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري
بمضاف حقيقي واحد ليشتمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض
العرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بجعل
وحصل من مجموعهما مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي بجعل آخر ويحصل
من مجموعهما مضاف مشهوري آخر فيعرض لهما الاختلاف والاتفاق فان الحدين
الحقيقيين ان كان يحملان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا
هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون
هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري
بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد
منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما امثال الاول

العشق

العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق
واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم
فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص
المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف
المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال
فان الاتصاف باليامن واليسار يعني لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء
منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون
الشيء في الجزء والمتكلمون يعبرون عنه بالكون ويعترفون بوجوده وان
انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والا
والافتراق لان حصول الجوهر في الجزء اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا
وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فا
لاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو
الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان
واولية الحيز في السكون فلا يكون تحقيقيا بل تقديريا كما في السابق الذي
لا يتخلل قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز
ان يعدم الحركة في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا
اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول
حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج
من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي

ان الحصول الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا
بحصوله في حيز آخر غير حاصل لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى ان لا ينحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا
ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون بالاجماع
ولا افتراق ذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني
لان كل واحد منهما يوجب الاختصاص الجوهر بذلك في ذلك الحيز ويسمى سكونا
بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه تغير وذهب الجمهور
بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون
الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نم تماثل الحصولين
واشار اليه في كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل
لانا نمنع لا نم انه اختص صفاتها النفسية ولو سلم فالحصول الاول
الحيز الثاني فيه لزم ان يكون فيه حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع
على الالوان الاربعة مجاز لان حقيقة اللون اعني الحصول في الحيز واحدة
والامور المميزة حيثيات وعوارضات تختلف باختلاف الاضافات و
الاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعددا لاشتراكهما في ان
الكون المتشخص قد يكون اجماعيا بالنسبة الى الجوهر وافتراقيا بالنسبة
الى آخر فالحركة تحمل على التدريجي او يسيرا والدفعة ونظر آخرون الى ان
معنى التدريج الا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان
وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا قصروها
بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج
ويسرا يسرا تصورات اولية لا اعانة الحس عليها والآن والزمان فهما سببان

لهذه الامور في الوجود لا في التصور الدفعة واللادفعة والتدريج
ويسرا يسرا تصورات اولية لا اعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما
سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة
الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان
الذين هما سببا لهذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد
بالكمال بين الحاصل بالفعل انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة
نقصا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة
بل يكفي تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقاس بما حصل
لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا يتم لصاحبها ولا
خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز
بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن
الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان
التوجه اليه وهما بالآن والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها
الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلب ممكن الحصول ليكون
التوجه توجها والمعنى ان لا يكون ذلك المطلب بالفعل فالحركة انما تكون
حاصلة بالفعل اذا كان المطلب بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو
بالقوة لا من حيث انه بالفعل لا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان
الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في تشكله او نحو ذلك بل من الجهة
التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا
عن الكمالات التي ليست كذلك كالصحة النوعية فانها كمال اول للمتحرك
الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل

واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة
في تعريفها فلا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما
ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها
للاجسام لا على تصورها حقيقة وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد به
تمييزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تنبيه على وتبيين للمعنى
بالحركة اينية كانت او غير اينية ولا يضره كون تصوره اخفى من تصور الحركة
واقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو الوقوع
بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اخفى وقد يتصور فيما يحصل
به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنا انما نحكم
المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المتصلة
الازلية الابدية على تحقيقهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك الا اول
وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة
السابقة كالاولى بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا انما يتحقق بحسب الوهم
دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد مسلسل من الحدود الواقعة في
اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في
ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كالاولى بحسب نفس الامر لا بمجرد
التوهم فقط لحصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين
وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات
والمراد على ما ذكرنا انفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فان دفع الاعتراض
بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني
لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة

بها يكون

بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيزين بل يكون في كل
آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اذا حد
من حدود المسافة بفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه
وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في
ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
فانا نعلم بمعاينة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة في المبدأ ولا في المنتهى
بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود
المسافة هي باعتبارها ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة
بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار ويطلق عليه الحركة
بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبة الحركة الى
الحيز الاول عنه بتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى وكما
يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك
خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في
الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد
انقطعت الحركة فيوجد اولا الحركة توجد في زمان لا يحدها الآنان حصول المتحرك
في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى
المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود
اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى
فالتردد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا تختار انها يتصف بالوجود
في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة
لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج
فاذن الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود

للكليات في الخارج فان الحركة الموجودة في الحصول في حد معين وفي الامتداد
امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك
في الاين مثلا ان كان له في مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين
بل يوما كان مستقرا على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان
اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما فاصل لزم تتالي الانات وترك المسافة
من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض لزم ان يكون
بينهما زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا
الى المنتهى وهو بقرينة الجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع وزمانها
وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص
هي التوسط الحاصل الموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في حركة واحدة و
يلزم من ذلك ان يكون بين مبداء ومنتهى معين واختلاف نسبة هذا التوسط
الشخصي بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للحركة الى حدود
المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الانات وان
وان لم تكن متصلة كان بينها زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة
في الانات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا
يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث ان حد يفرض في مسافة يعرض لها
بينها نسبة في ان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وان سابقين
او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة
فيما بين المبداء والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان الحركة
في اين مثلا ان كان له مبداء المسافة الى المنتهى وحصل الجواب اين واحد فلا حركة
في الاين بل هو ساكن مستقر على اين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان
له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في الزمن ان فقد انقطعت

بسم الله الرحمن الرحيم

واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا زمانا واحدا فتتالي الانات الا بوجود الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم
تتالي الانات وهو باطل واما متقاربة صارت بحيث لم يوجد في البين زمان فيرجع تلك الانات الى
انقطاع الحركة لا عدمها وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نبين ان الخروج من حد الى
المسافة الى حد آخر لا يستقر على اين واحد لا يستقر على حد بل يتوسط بين المبداء والمنتهى لكن غير مستقر
يختلف نسبة الحد والمسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك فحدود الاين بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا
كذلك لا يمكن ان يفرض في الاين اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيمكن ان يفرض
بينهما اين غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة غير متناهية
فلا يلزم تتالي الانات ولا انقطاع الحركة ولا كون التحرك ساكنا وكذا التحرك في الكيف
واحد غير قابل لتحقق كل ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى وبينهما ولا يمكن ان يفرض في الكيفيات
الغير المتناهية كيفيات متصلة بل كل كيفيتين مفروضتين فيمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخرى
فلا يلزم شيء من المحذورات اقول التحقيق ان التحرك في الاين الانات بالنوع لوجود واحد من
اول الحركة الى منتهاها اما بالشخص فيمكن شبهة اخرى تقريبها ان الحركة لو حصلت في الاعيان
فلا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا
في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل لان الماضي هو الذي وجد في الماضي
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان
منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء الغير مقدرة للحركة غير موجودة معا لانها
تتالي الانات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة في اول احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء
الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هو الحركة بالمعنى الثاني
فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التخلص عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان لفظ
الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي

المستقبل والثاني المنطبق من الزمان الحركة من اول ما دخل الماضي واول المستقبل ويختلف بتعدد
بحسب اختلاف الاحوال التي يضاف اليها ويشارك النهاية الماضي بالاخرى فان
الموجود في الماضي هو الذي يقع في الحال الذي يستقبل في الحال بالمعنى الاول فاحد الطرفين
في محل المنتهى على اي حال فيتوقف الحركة على مستندا واحدها منه الحركة وهو المبدأ
ثانيهما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثهما الزمان واليه اشار بقوله
على المتتابعين والمتصلين لان الحركة هو العامل المتتابع والحركة هو العامل المتصل
المتوقف فيه الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة ينسب الى المتوقف الذي
فيه الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله
والمقدار واراد بتوقف الحركة على ذلك الاستدلال لا بد في تحقق الحركة منها على ما يشترط
فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما ذكر كان متوقفا على وجود الحركة فكيف هي عليه
منتهى الحركة فيكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور
الحركة جزء ولما ان الحركة لا بد لها من موضوع هو مادة قابلة للحركة وهي من حيث انها
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها من مبدأ غير قار ومستلزم لهذا الامر الذي لا
لها من علة غائية ومن حيث انها من مبدأ غير قار ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة
اي ما يجري فيها واما استلزام الحركة المبدأ والمنتهى فاذا نظر الى الحركة الحادثة
المنطبقة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على ما قيل فلا
يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض في الخطوط وذات مخصوصة
يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على الحركة الموجودة
بالفعل ولا يستلزمها ايضا فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى اذا اريد لها مستلزمة لا
فرضيا بفرض انقطاعها في حين اعتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة الالاتية كالاتية

لها

لها خروج من حال الى حال والحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مرور وجريان
لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها الحالة التي لها الزمان تبادر الى المعقول
هي المنتهى مرصود لجواز ان يترتب عليها ذلك الحال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى
بالفعل فاحدهما وما اليه يتقدران معا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل
منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة فرضت في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة من البعيد اخر اليها وفي يتضادان ذاتا
وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد
بالذات بل بالعرض وبواسطة عرض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك
والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها كل منهما ذات وهذا
الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم نسبتهما فهو الذي اشار بقوله ولهما اعتبار
متقابلان احدهما بالنظر الى ما لا ان له قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين
بالقياس الى المبدأ ذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان الثاني على سبيل
التضاد فلان انما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدم الاخر فهما اما متضايفان او
متضادان لكن ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد
واشار الى اعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما لا ان له زمان المبدأ والمنتهى
بقوله لان له زمان المبدأ ومذى المنتهى ولما تحدث العلماء الثاني المعتبر لا شك ان العرض
الحقيقي للحركة لا نهاية له وجنسه هو الجوهر الى الكمال المتصف بالاتصال اعني الصورة
الجسمية التي هي جوهر متدد في الجهات الثلث فطلق الجسم يعني الصورة هو الماهية
فاذن الحركة المتصف حقيقة بالحركة واما الهيولى والصورة النوعية فلا عرض الحالة

فهي متحركة بهاتين الحركتين بتمام الوضع والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الجسم
التي هي محل المقادير والكيفيات فالمراد انها متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها
فيتصف بها على سبيل التبع بالعرض واذا تمهد هذا نقول لا يجوز ان يكون المتحرك
بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الذي عرض له الحركة
حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة حركة
اي فاعلة للحركة والا لكان ايجاد الجزء الاول منها فيما بعد في ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر
يوجد الجزء الثاني من الان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو
المراد بقوله انتفى الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر بل لا يكون علة حركة وانت
تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فلا
شك ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه فيما وجده في هذا الكل لم لا يجوز ان يكون
هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة السابقة ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب
والبعد من الحالة الاولى كان جزءا من الطبيعة التي هي حركة ضد كل الجسم مركبة
مستمرة وانه قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها
الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة
وان النسب انما يعتبر لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة وهي اعراض مقارنة
لا يبقى لها وجود شخصي فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة
قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المتحرك للجسم ليس هو الجسم الا واذا اعتبر في اقتضاء
الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لكن المحرك ذات الجسم بل هو من زوال الملك
فلا يتجه في الحالة الاولى لكن لا يتم الدلالة على ان في الاجسام فرقا هي مبادي الحركة
المتحرك لكان هو المحرك بعينه لعموم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد
بقوله وعموم انتفاء الباطل لانتفاء بعض الاجسام ساكنا دائما وبعض اساكنا في بعض

الاوقات

الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات
الجسم فلا يوجد جسم لا يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على انه لا يجوز
في حقيقة واحدة هي الجسم المطلقة المقتضية للحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون حقائق
مختلفة متشاركة في كونها جوهرا ممتدا في الجهات يقتضي بعضها حركة نفسها دون بعض
اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاء الحركة بشرط لا يلزم ولا يلزم
فالمانع من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يلزم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات
وكان مظنة سؤال وهو ان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام الاجسام فلا
يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في الاوقات
فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكر فيه
فانتقض الدليل ان كان اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في
بعض ان الطبيعة المختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة مطلقا بل في حال من الاحوال
وهو الخروج عن الكون الطبيعي مثلا فيقتضي الحصول فيه فلا يكون ذاتها مقتضية
للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول بقاء ذاتها بعض الجزء الاول ليحصل به الجزء الثاني فلا يبقى الجزء
الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المختلفة
المقتضية لها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال الثاني بكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض جوابا عن اصل الدليلين كما سلكنا
في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولات التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع
الكم والكيف وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى ذلك بقوله فان بسائط
الجواهر يوجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع ولذا متى والجدة
يتحقق دفعة ولا يعقل ولا حركة في مقولة الفعل والانفعال يعني ان جواهر الجوهر لا
يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب من بسائط الجواهر اذا يوجد دفعة لانه ربما

بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء يعرض له ينتقل من نوع من تلك المقولة
نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فلا
ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد منه ووقوع الحركة في
المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجوهر الذي يفعل فيه التحرك من نوع الى نوع او من صنف الى
صنف وقد قال فرد لا يوجد شيء منهما اذ زمان ما لا يوجد الحركة حال الحركة لان الاستقرار او
الزمان ينافي الحركة واذا كان كذلك فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما
آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون فالثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال
يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال والاول يلزم منه تتالي
المتحركات اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل
منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان تبدل الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلو من الكيفيات المتعاقبة منه الا انتفاء المتحرك حال كونه
متحركا لا يلزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما ذكر واعترض عليه بانه
ان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكن لزم محذور وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان من الكيفيات
مثلا لم يكن في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة لا يخلو انتفاء المتحرك بل يتوقف انتفاء
بعد من الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الكيفيات هي موجودات
لا يوجد شيء منها في الزمان منه الواقعة بين تلك الآنات فان سميت هذه الموجودات
حركة فليس هذا حركة الا في دفعة ما ثم هو كذلك ثم ما ذكرتم من ان الحركة في
لكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
متطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر
فعلى هذا لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يكون كما من المتحرك الآنية فيها
من المبدأ والمنتهى آنية واحدة مستمرة الكل غير مستقرة يكون بان يفرض الجسم بسبب حركة واحدة

استقرار ابدي غير متناهية كل واحدة منها تفرض ذات نقطة وكذا المتحرك الكيفي فيها بين مبدأ آخر
ومنتهاه الكيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها ذات
نقطة وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات
في الشيء واذا هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه كما ان فرض عليه
نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا
فرض في الحركة آنيات وكميات وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه آنيات او كميات
لا تقف على حد ذاتها وهذا الحال السيال الذي يتبدل الافراد على محله مع شخصه لا
ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان
المادة الشخصية العنصرية انما تبقى على كل مطلق الصورة لا على صورة شخصية
فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها
فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يخلو
عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن جوهر يتقوم بها فليس يلزم من تبدل الحال على التقدير المذكور ان يكون
محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما فرعتم واجيب بان الهيولى لا يتحصل ذاتا
معينا فلا يتصور بصورة معينة والذات ما لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء اذ التحرك الطبيعي فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الا انها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب
تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة على الا انا نقول هي مع احدى تلك الصور
ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات
المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا فيقال وهذا الجواب

بقاء موضوعه

عن تلك الصور بل يطرح بقاؤه الموضوع
وهذا الحذر كما فيه كون تلك الصور

كما ترى مبني على ان الهيولى السيالة لا شيئا بالقوة لا يحصل موجودا الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من انها في وجودها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو
كانت في ذاتها متصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد بحث الاول ولا يخفى
انه اتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها في الجسم
في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون لنوع
في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت كيف تتحد فالحركة في الجواهر المركبة
ايضا وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه ان وقعت الحركة في جزء هو مركبة
فلا بيان به واذ ذلك المركب عن محله قد يجاء حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر
البسيطة فانعدام المركبات ايضا دفعي ولا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة تحصل مستقلة
بالمهية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه ثابتا لا حركة كان المضاف ايضا ثابتا
لها بالاتفاق لانه لو بقي على حاله الواحدة عند تغير المعروض او تغير مع عدم تغير معروضه
لكان المضاف مستقلا بالمهية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة في اتباعها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من
ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد
انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشد الى نوع آخر منها اعني الاضعف انتقالا لانه يجيء
فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان اشد في الوضع
ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصورة ايضا من اضافة
الى اخرى تابعا لحركته في معروضها وكما لا يصدق بتابعية هذه الاضافات باعيانها

مع

مع تغير متبوعاتها في الشيء الا يتصور ايضا انتقال الجسم بتغيره في هذه الاضافات مع ثباته متبوعاتها
على حاله لما عرفت من انها لو تغيرت في الشيء بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمهية ولكانت
طبيعة غير مستقلة بالمهية بل هي تابعة لمعروضها لما ذكرنا في المضاف واعترض عليه بان هذا الدليل
بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمهية فان المهية الاين والوضع من
الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بل تبعية الشيء واحبب بان ليس معنى عدم
استقلال المضاف وكون المهية بمجرد كونها نسبة حتى يرد النقض عليه بسائر الاعراض النسبية بل
معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام واما الجدة فيمنع وقوعها فيها الحركة او اعترض
بان العلة هل اذا تحرك الى السخونة او الصعود فلا شك انها تغير هيئة الحاصلة اتباعا
لحركتها في الاين واما هو لا انه ينفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم في الحركة
بطلانها فان المنفعل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى
الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون
الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا
بعد وقوف التسخن فيلزم زمان سكون كائن بين الحركتين الآنيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبرد اقول ان هذا الدليل
لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منتقض
باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا بعد وقوف الحركة في السخونة فيلزم زمان سكون كائن بين
الحركتين الآنيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار
والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يتصلان ان كون
الفصل المشترك بينهما ظاهر ان الحركة فيهما تقع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا
في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة فيما في الفقرة اذا يكون او فلا لا واما في القابل وذلك

مان تقال الانتقال من السخونة الى البرودة م

لا تكون م

او طبيعة م

لان العبرة قد تنفسخ بسبب السيلان الطبيعة قد تحقق كذلك والا فقد يكون هكذا في جميع هذه الصور
بتبدل الحال او لا اما في ادنا في الطبيعة او في الاتصال سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية
كذلك واما القابل وما يقتضي قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة في قبوله
الحركة في الفاعلية ولا يجوز ان التبدل في الاثر يستلزم التبدل في الاثر فيقع الحركة في القوة بين
وفي الكم باعتبارين ادخال الماء الفاتر في القنينة عليه واصدع الانية عند الغليان وحركة
المفتري في جميع الاقطار على التعاقب سبيل نشأ المتصل ونوع الحركة في المقولات الاربع فيما
بالكم والحركة في الكم يتم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول واما التخلخل
فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير
ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتشار وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن
بعض ويداخلها جسم اخر غريب كالماء في القطن المنفوش وعلى التكاثف على الانضمام وهو ان
يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كالماء في القطن المنفوش بعد نفشه
وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على
غلظه وهما من باب الكيف واستقل بعضهم بالمكان اثبات التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب
من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما
يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس
وهو التكاثف وبعض الفضلاء وانما اثبتوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض
عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم
بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه يختص كل جسم بمقدار معين
لا ينتقل عنه وهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يكفي
انه على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى
والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولا نعني بالهيولى الا ذلك وان كان بسيطا كان الجزء

فيدخل في الماء ضربة بامتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا امتلأت ماء وسد راسها انقلبت
الغطيان بنضح الانية وذلك لان الغطيان ينبغي تخلخل الماء وازدياد حجمه
لا يسعه الانية فينضح وقد يستدل بان الماء اذا سخن صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا
ثم عاد الى الحجم الاول وبالبرد حين هو عاد الى الحجم الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا
انضمام واما النمو فهو ازدياد الحجم لاجزاء الاصلية للجسم بانضمام البه ويدخل فيه جميع الاقطار
بنسبة طبيعته بخلاف السمن والهزال لان السمن تفلس النمو اذ تناقص حجم الاجزاء الاجزاء
الجسم بسبب ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعته قال الامام والمشهور ان
النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء الاصلية والزائدة بانفراد
واحد منها على مقدار الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه لكن
ذلك الحركة في الكم وقد اجيب بان الاجزاء الاصلية زادت مقدارها عند النمو على ما كانت عليه
قبل ذلك من دخول الاجزاء الزائدة في اقطارها وتشبيه بها فنقص مقدارها عند الذبول
كما كانت عليه قبله وانكر هذا مكابرة وقال بعض النفسانيين ان كان اتصال الزائد بعد الداخلة
بالاصالة على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قال المجيب والا فالحق
ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من حركات الكمية فاجراء السمن والهزال
انما هو الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من حركات الكمية فاجراء السمن والهزال
الى صنف اخر منه او من نوع من صنف من تلك الصفة الى صنف اخر منه وحاصله ان يتوارد
افراد متعددة على نوع واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو اذا عرض لما كان المقدار الصغير بل
المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في
الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لشيء كان له المقدار الكبير فلا
المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقدار على شيء واحد
فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وباحتمال ظهر ان الاتصال الزائد بعد الداخل

واذا ذهب الى عجل الى زيادة
لم يكن الفصل بين نقص وبعض
حجم

في المقدار

بلا مساس على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه مع هذا الطلب لان مجموع الزائد و
الاصلية وحدها متصلا على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه اما اتصالا كذلك
الحال في السمن والهزال فانما ليس من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن مباينان لما
من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان
الجسم الناميء من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل بانضمام
ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل بانتقاص
ما ينتقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظم جثته وصار
اضخم واعظم عنه كما كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقص جثته
وصارت عشر عشير لما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليس من الخصائص
وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لاختلاف المحسوس مع الجزء وبطلان الكلية
البرهانية لكذب الحس في انشاء النبات الحركة في الكيف وهي تستحيل الزوال والتسمية على
وجه الحس فان انشاء الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان
اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محل الكيفيات قد يتغير مع بقاء طبائعها
النوعية والثاني ان ذلك التغير قد يكون لا دفعي ولم يتغير احدهما بسبب ان الامر الثاني
لم يقنعوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج
ومن انتقال الخضرة من الحموضة الى الحلاوة ومن النضج والى الخمر كذلك فان الامام لا
لاعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متعددة في الماء بعينها ان تغير فصيرة فلا
يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هذا تغير بل
بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال
مذهبي الكمون والبروز والفيض والنمو فقد ذكرنا وجوها لابطال هذه مباحث المزاج
والمصنف اشار هنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز وسنشير على ذلك بكذب الحس فان

كذا

هذا وم

النمو والنقصان

الماء اذا كان فيه اجزاء تتحرك بسبب تحريك باطن من ادخال يد فيه او من باطن
بين ظاهره وباطنه وكلاهما بالحس مثل الاين والوضع ظاهر وفي الحركة في مقولتي
والوضع خاصا في الاين فلا كون معلوما بالضرورة كالحس واما في الوضع فلان الفلك
لا يخرج بها من مكان الى مكان بل يتبدل بها الترتيب نسبة اجزائه الى الجهات عند الحركة
فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية يحويه كما في غير فلك الكل الحاصلة بسبب
النسبة وهو الوضع ولا يعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على الترتيب من غير
تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا
ان هذا الحكم اجمالي فيثبت الحكم للكل جزء لا يستلزم ثبوته للمجموع الا اجتماعي على ان يلزم
لا نم فان الفلك الاعظم عندهم لا يثبت الا المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي
والحاوي له ويعرض لهما اعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين
والمنسوب اليه يسمى الاختلاف وتضاد الامور الاربعة للتضاد ولا يحصل التقابل والفاعل في
الانقسام اختلاف الوجود قد يكون بالجهة وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص
وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالاتحاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا البحث الى
ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة واتفقوا على ان تعلق بماهيتها وفيه
وما سواه بالعرض لان الذاتي يختلف باختلافه وهيئة الحركة بل باختلاف المحل لا يختلف
ايضا فيبقى الاين اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما يعرض الحركة نوعا التحدث الحركة بالنوع
واختلاف المحل او المحل والزمان لا يختلف الحركة لان تنوع المعروض بالاسباب
لا يوجب تنوع العوارض والسبب الجواز قيام نوع كالحرارة بجنس مختلف الهيئة
الانسان والفرس وصورة نوعية مختلفين كالنار والشمس وهذا يظهر ان لا
الاختلاف بالنفس والطبع والاضافة في الحركة الساعة الناقصة طبعا والحجر قسرا والطبع ان
لا يختلف نوعا واما الاضافة فلا تتصور فيها اختلاف الهيئة ولو فرض فلا اختلاف في جواز

احاطتها

احاطتها بصفة واحدة والتشابه بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها
انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلفت ابتداء والمنتهى نوعا اختلف الحركة اذ نوعا ملزوم
واحد بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة
من البياض الى السواد على طريق التسفل في الشخص ثم السود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق
التحمر في التسفل في النبض وكذا اذا اختلف فيه نوعا ولو اتحد المبدأ والمنتهى ولو اتحد
كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مرتين على الاتصال وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاختفاء الصفرة في الحرقة ثم السواد مرتين على طريق الاختفاء الخضرة ثم البلغم السواد
وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي الاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المعروض التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع
بسبب اتحاد هذه الامور الثلاثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور
فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلاثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فالامور
فيها من وحدة الامور الستة سوى المحل المنقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد
غير حركة امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة
الى نقطة غير حركته من تلك النقطة الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غير حركته بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن الانحناء في الوضع وحدة ما فيه اعني وحدة
التشخيص يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضع والزمان وما
وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان
بالمحل المنقطع التي وقعت الحركة فيها بالقابل الموضع يعني او وحدة التشخيص الحركة بحسب
التشخيص لهذه الامور الثلاثة لا يكفي بل يجب ان يكفي بوحدة الموضع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
ضرورة ان حركة في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانه اذا فصل هذا الزمان يكون عند انتهاء

جنس الحركة فلا يجوز ان يتبدل في زمان معين من ابن الى ابن ومن موضع الى موضع ومن هذا الى هذا
فكيف الى كيفية مع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التخلل والتخصص
في زمان واحد واما وحدة الحركة فلا يعرف في كون الحركة واحدة بشخصيته فان التحرك بحركة
بحركة اخرى قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة بشخصيته متصلة باتصال
ولا يتغير ذات الحركة بحسب الاضافة فيها غير ما يتبع من استناد بعضها الى محرك والبعض
محرك اخر ولا يتجزى فيها بالفصل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة
مع اتصالها في نفسها يعرض لها الاتصافات وهي بحسب المشرق والغرب والمسافات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن محركا بالحركة
اثر فان كان اثر وعين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد
وان كان غيره فقد تعدد الاثر ان اعني الحركتين فلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل
الوحدة الشخصية الا ان يقال ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموجود
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بالحركة بمعنى الكون في الشيء اعني الكون فهي امر كلي والواقع بهذا المعنى
مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واخرى بحركتين اقول قد مر ان
الحركة بمعنى الكون الوسط ليس امرا خارجيا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يقم الدليل على عدم
وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردناه عليه من الاعتراض نعم عليه يرد اعتراض
وهو انهم ان اراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك
والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك انه لا يتعدد في محركها
لان محركها مجموع الحركتين لكل واحد منهما الكون الحركة متعددا او مجموع الحركتين واحدا بالشخص
وكل واحد من الحركتين جزء من هذا المجموع الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فان
ان يقال هذا الخط بادر حجرا واحدا بالشخص فاذا اضطرب بالقسر في مسافة بعينها من
الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان امره زيد او عمرو او غيرهما ولا

والتسوية

الوسط

معلوم

معلوم بالضم والمسرى في ذلك الزمان الاستناد الى الدفع لا دخل له في تشخص الاثر ولذا لا تنفك الحركة
فزاد العلتين على معلول واحد بالتشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في بحث انه يجوز
تواردهما على سبيل التعاقب بان فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس
التحرك لانه جمع ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون تضاد امر
الحركتين كحركة الماء والهواء مثلا الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة
جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس ولا تضاد الحركتين
مع تضاد الحركتين كما في الحركة الساعة الحجر والماء بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين
مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعدا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا تضاد الزمان
لانه جمع فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التعاقب على موضوع واحد لانه على سبيل التعاقب او
على سبيل الاجتماع وكلاهما ينافيان التضاد ولا يتصور الزمان زمان ولا التضاد ما فيه لان التضاد
والطبيعة متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطبيعة فيهما هكذا
وغير نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة فيتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من
هذه العلل فيتحقق المعلول في حين وجود ما يدعي عدم علية لا يدل على عدم علية لجواز تحقق
تلك العلة مع بعد الغير وما ذكرناه ظاهر فساد ما قيل التضاد الحركات ليس لتضاد التحرك
لان حركة حجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان التحرك واحد وكذا فساد
قيل ان تضاد الحركات ليس لتضاد التحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة
الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد المحركين وما البدو الى هذا
لا هذا العمل اشارة بقوله ونضاد الاولين بالتضاد اي تضاد البداء والمشهور مقتضى لتضاد الحركتين
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السفل الى الاعلى وبالعكس ومن النمو الى الذبول
وبالعكس وقد يكون بالعرض كالحركة الساعة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد
يعارض هما كمة احدهما في غاية القرب الى المركز والبعد عن المحيط والاخرى بالعكس وكذا المتضاد

البدل

او من النمو الى الذبول بالعكس او من مع الضم
مضادة له بالعكس م

[illegible]

فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارضين لا يوجب تضاد المعروضين فكيف يوجب تضاد ما يعرض
يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا ممنوع فانا نسلم انه اذا لم يوجد وعلى الحال لا يوجب تضاد
المعروضين واما اذا كان بخصوصه بحيث قد يوجد صدق احد الضدين مع المعروض او على ما يتعلق
به فلا استبعاد فيه فانه صدق تضاد الطرفين حتى الضدين على الحركتين لانهما اعني الساعات
والحالة هذه امران وجوديان يجتمعان في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام اعتبر
في تضاد الحركة تضاد المبدء والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهية وذكر ان التضاد
الحركة كما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للمتقابلين كونهما مبدءا ومنتهى
الحركة لم يكن الحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركة واعترض عليه بان
هذين العارضين اعني وصف المبدئية والمنتهية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا
تضاد هذين العارضين على تضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين
لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما فيه متأخر عن وجودهما والاستبعاد
في حكاية احد الضدين المتأخرين على الآخر فان قيل يلزم قطع التضاد بين كل
حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عن الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد
في الحركة المستقيمة الا بين ابتداء الحركة والحالة هذه وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة
المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس يلزم التضاد بين المستديرتين
ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى الاخرى وبالعكس ولم
صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين
اقول اعني ما ذكر على الشرط غاية الخلاف بين الضدين فالا يتصور غاية الخلاف بين
المستقيمة والمستديرة وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مباحث الكميات المختصة
بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركة

الابتدائية

الابتدائية الابتدائية الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز فيهما سوى ذلك
لا يتحقق ما اعتبر وهو التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم يصرحون بان حركتي
الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان فان اتضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه
من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حجر بل من حيث التوجه فيعتبر الجهة وجهة العلو
والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف وفي غاية التباعد
واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدء والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل
لان الحركة ليست كما بالذات وذلك الانطباق يعرض لها المكية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان
والمسافة اللتين هما كميتان بالذات وبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدء والمنتهى وكذا
الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء منهما
كميا بالذات حتى يكون المنطبق عليه بالعرض فلذا لا يعرض الحركة انقسام بحسب انقسام
هذه الامور الثلاثة ولهذا اشار بقوله ولا مدخل للتقابلين والفاعل في الانقسام واما
التحرك فمن حيث انه نفس الحركة وانقسام الحركة يوجب انقسام التحرك كان ينبغي ان يكون
انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السواد كالبياض في الجسم اذ كان
الكمال عبارة عن البعد على ما هو رأي فلا يكون ومن ثم لكن التغير الذي يحصل
بالحركة على حاله وعلى امتداده فان حتى مثل هذا انقسام الحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة
واما الانقسام الى الزمان كثيرا امتداده فهي المسافة من الاجزاء المنقضية يجب ان يحصل
اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فالا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان يعرض
لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بها
الهيئة لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الابعاد او المقادير او الكيفيات او الاوضاع
لا يلزم بتعيينه مسافة وان كان الاسم باطلا لانه لما في الابعاد فيعرض للحركة كيفية تشتد وتضعف
تسمى بطيئة وسريعة عن التسرع بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان

الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطء بانها كيفية بها الحركة تقع
في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يخفى ما هذه الحركة
بسبب خلافها السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول بقابل
لهما كل من السرعة والبطء هل يقبل الحد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها في البطء
وبطيئة لا حظ لها من السرعة او لا بل كل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ
ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيترددان الانسب باصولهم هو الثاني لان الحركة لا يكون
بدون زمان ومسافة اي امتداد واحد في المقولات الاربع وكل ما ينقسم الى نهاية وكل حركة
تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى
ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان نصف ذلك الزمان سريعة وقد
يتسلسل بانقسام الزمان والمسافة فيقال اما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بالاطلاق وبحسب تلك المسافة
بطء بالسرعة وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان وسبب البطء الممانعة الخارجية والداخلية لا تخلل السكنات
والا لما احس بالتصف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطء تخلل السكنات
والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطء تخلل السكنات
لما احس الحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان السرعة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول الميل الى نصف النهار خمسين
الحركات الواقعة في ذلك الوقت كسبعة فصل حركة النمل الاعظمية الى حركات الفرس لكن
النمل الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قدر ما من ربع مدار ولا شك انه ازيد من المسافة التي
قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات
الفرس بحسب تلك نحو قليلة وهو خمسون سكنات يزيد عليها بالف الف مرة فيلزم ان لا

يكون

يكون حركات الفرس محسوسة لكونها مغمورة في سكنات يزيد عليها بالف الف مرة والتالي باطل
لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقال الحكماء سبب البطء
الممانعة الخارجية او الداخلية كقبول الجسم فانه يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي
الى فوق ولذا دينه كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية ايضا
كنزول الحجر فانه كما يصلح لبطء الحركة القسرية ولذا دينه كحركة السهم والانسان فيه
يكون السبب في بطئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا اتصال الزوايا
الزوايا والانعطاف بوجود زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كالمعتزلة واتباعهم الى
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كان اليه سواء كان ذلك الرجوع
الى القصد بالطول او بعينه ومعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره ومعبر عنها
بذات الزوايا والبدء لها حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلا بل يتخلل السكون قبل
الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي الى سكون وذلك لانها لا
على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية واما ان تنقطع وهو المطلوب على سمت
او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنعه
غيرهم كالاشاعرة واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المتقدمون فكل من الفريقين في اثبات طريق
قال الحكماء الوصول الى النهاية اي لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك
الامتداد والا لم يكن قابلا للوصول اليه اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما بالفعل
برهانيا فيتم ان الوصول عند منتهى الميل فوجب ان يكون هذا العلم بوجوده وان الوصول
لان العلم الموجود يجب وجوده حال وجود علمه فيكون الوصول ايضا في ضرورة
الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زمانيا ولا كان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي
هو علة الوصول يكون آنيا لان ميل الوصول غير الميل الوصول الامتناع اجتماع
الميل الاجتماع الميل منفصل فيبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة

والا فالى المنتهى او عنده وكلاهما خلاف الفرض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة
الحركة انما علة الوصول الى حد كذا لا هو علة الزوال عن ذلك فليس هنا ميلان متغايران
ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في ان الوصول لم لا يجوز ان يكون
هو علة معدة كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول قبلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الزوال
انى لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اذ لم يكن تقرير الحجة على مجرد رفع عدم الاجتماع الذاتي
وهو ان بقاء الوصول انى وكذا الزوال وصول كما بينا انفا وفي الانى زمان سكون لما بينا انفا
والجواب لنقض انه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على خط
منحرف بل يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة الحركات المستديرة في الفلكيات باعتبار الوصول
الى حد والتي في المسافة والزوال عنه مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان الوصول
الى قوله ضرورة ان زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زوالا زمانيا على الكل منقسما زمانيا
قلنا نم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس الوصول وانما الهاويات لانها يحصل
عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها انما لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك
مال الى الانطباق على الجسم الاخر فالمنطبقان انما يتحققان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا
الانطباق الا بعد ان يتحرك الحد هو الحركة لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكره
وقال الجبائي لا نسلم ان الاعتماد الجانب الحجر المتحرك قسر اذ يغلب اعتماد اللازم فيصعب
الاعتماد الجانب الحجر فيضعف بمصادمات اجزاء الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب
اللازم الجانب فيترك الحجر ولا شك ان غلبة على الجانب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ
لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب
السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد
الجانب مع تعادلهما وتساويهما فيكون متحركا بحسبهما والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فليكن في ان الوصول الانى زمان بين انى الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على

هو

هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل
السكون بين المستقيمين فكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون
بينهما فاذا فرض ان صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا
شك انه ينزل الخردلة راجحة وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها
والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام والا لزم
ضرورة تحليل الجبل لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة ويجب
الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بجميعها فاذا وصل الى الجو
وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الزمان مع وجود استلزام الجمع الذي هو
وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يجب لاجتماع اللازم فانه
الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون لا الاعتماد والجواب ان تعاقب الاعتماد
يوجب السكون والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ
النوع السكون يقابل الحركة فيقع في الثلاث الاربع اما في الاين فمعنى حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى الاشياء وذلك الوضع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية
فمعنى حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف الكم من غير نمو وذبول
وتخلخل وتكاثف في الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع
فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في الثلاث قد
يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا والاسكون والصواب
ان يقال السكون هو الاستمرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه
فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد يقيد بما من شانه ان يخرج عدم حركته الامراض والمعاقات
وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادها مضادة ما منشئ
والحق هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويضاد الحركة ما فيه السكون قد يعين ان تضاد

كما يعرض للحركة كذلك المعنى تضاد السكون انما هو لتضاد ما في السكون اعني المعنى الذي يقع
في السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين
لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا في زمان اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى
الاول واذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك الجسم في شيء من
الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة وان الكون طبيعي وقسري و
ارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه
المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لانه مبدأ وان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري
والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير
طبيعي لان الحركة امر غير قار بالذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير القار لا يكون مقتضى القار
بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم الى وقف اي
ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بانتقال من ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في
الهواء فمقارنة غير طبيعي الماء فان الطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في
مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم من الحركة عند رده الى
الحالة الطبيعية فغاية الحركة رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه ولا يكون الحركة الطبيعية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي بعد حصول
الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي ما هو حالة غير طبيعية وطلبا
لحالة طبيعية فلا شيء من الحركات الطبيعية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة
تكون مهروبا عنها بالحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل
المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا تكون الحركة واحدة لان المهروب عنها بحركة غير الحركة التي يطلب بها الوصول

اليها

اليها بالطبع وقسرية مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى
قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارج وتلك القوة قابلة للضعف والميل يضعف بمصادمة
الجسم المحرك وقبل الحركة الى ان يصير مغلوبة فيستولي الطبيعة وتصير الجسم بالحركة الطبيعية
الى السكون الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا يعني ان السكون الطبيعي انما
الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة ونابها اي التركيب الحركة خاصة
اي لا يتصور في السكون تركيب انما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا اول واحد وانما يتم التعدد في علته والتحقيق انها
الطبيعية فقط وان الارادة تركب الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير
تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل
الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وطبعا
ليست من التركيب شيء انما المركب هو استناد الحركة وقد تكون بالذات وهي الحركة
التي يحصل في الجسم على الصفة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة
بل فيما قارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مساواته مع الامور الخارجة والحركة
بالعرض قد تكون قارا كالان عرض الحركة بالذات كما لو كان السفينة وقد لا يكون قارا كالحال
الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة سكان السفينة
المتحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة لا تتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد
بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى والدليل كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المستقيمة
قد تتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة
مركبة من القسرية والطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه الى سمت يميل الى مركز العالم
وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة
بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى

قال المحقق الدوانی حیث الفیه ومحل الخلاف ان الحکماء ادعوا ان الزمان موجود والزمان عندهم موجود فقد ما السیلان والتجدد والتصرم والانقضاء
وکذا ان الحرکة ادعوا ان الزمان موجود وفقد ما الزمان والانطباق علی الماضی وتکلموا بحسب الفرض ثم ان التحقیق ان الزمان موجود والتوسط

جهتین مختلفتین حرکة ذاتیة ثم والسبب الاستحالة المذکورة ولا یعلل الجنس ولا انواعه بما یقتضی
اختلف المتکلمون فی ان الحصول فی الحیز الذی هو جنس الانواع الاربعة هل یعلل بمعنی غیر المختار
او لا فذهب ابو هاشم واتباعه الی انه یعلل بمعنی اخر یعلل به الحرکة والسکون وذهب ابو الحسین و
باقی المتکلمین الی انتفاء ذلک المعنی وتوهم طائفة ان المعنی المذکور هو الکائنیة فاشار المص الی ابطال
هذا التوهم بقوله ولا یعلل الجنس ای الحصول فی الحیز ولا انواعه ای الحرکة والسکون بما یقتضی الزمان
وهو الکائنیة وذلک لان الکائنیة عندهم تعلل بالکون الذی هو حصول الجوهر فی الحیز فلو علل
الحصول فی الحیز وانواعه بالنوع الخامس منی وهو النسبة الی الزمان او طرفه
ای الخامس من التولات التسع متی وهو نسبة الشیء الی الزمان وهو کونه فیه او فی طرف زمان
کثیر من الاشیاء تقع فی طرف الزمان ولا تقع فی الزمان ویسئل عن وقوع الشیء متی کالابن حقیقی وهو
کون الشیء فی زمان لا یتصل علیه کون الشیء فی ساعة معینة وغیر حقیقی وهو بخلافه کون الشیء
فی یوم کذا فی شهر کذا الا ان الحقیقی من المتی یجوز فیه الاشتراک بان یتصف اشیاء کثیرة بکونها
فی زمان معین بخلاف الاین وهو ظ ولما کان متی نسبة الشیء الی الزمان اشار الی ماهیة الزمان
قال الزمان مقدار الحرکة من حیث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار الحرکة قال الشیخ فی الشفاء
الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متقدمة ومتاخرة والمتقدم منها ما یکون فی المتقدم من المسافة والمتاخر منها
ما یکون فی المتاخر من المسافة لکن المتقدم من الحرکة لا یوجد مع المتاخر منها کما یوجد المتقدم والمتاخر
من المسافة ما یکون التقدم والتاخر فی الحرکة خاصة یلحقهما من جهة ما لها الحرکة لیس من جهة
ما لها المسافة فالحرکة مقدار بسببه تنقسم الی المتقدم والمتاخر والزمان هو المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار الحرکة مناه ان هذا التقدم والتاخر العارضین لاجزاء الزمان لیس باعتبار
الزمان علی ما ذهب الیه الحکماء بل باعتبار الحرکة وعلی ما ذهب الیه المتکلمون باعتبار المتحرک
فی مبحث التقدم والتاخر ولما یعرض المتعلقة بالذات للمتغیرات وبالعرض لعروضها لمتغیر
متی انما تعرض بالذات للمتغیرات کالحرکة وما یتبعها من الامور وتعرض لعروض المتغیرات کالاجسام

بالعرض

بالعرض فان ما لا تغیر فیه لا یعرض له متی الا باعتبار صفات متغیرة له کالاجسام فانها بواسطة عروض
المتغیرات لها یعرض لها متی ولا یفتقر وجود معروضها وعدمه الیه ای لا یفتقر وجود المعروض علی
والمتغیرات متقدمة علی الزمان لان المتقدم علی المتقدم متقدم ما لا یفتقر وجوده او عدمه الیه الزمان
والطرف یعنی ان المفروض کالنقطة یعنی کما ان النقطة لیست جزء من الخط کذلک الان لیس جزءا
من الزمان وذلک لانه حد فاصل بین الماضی والمستقبل من الزمان والحدود المشترکة بین
الکلیات المتصلة لیست اجزاء لها والا لما امکن تقسیمها الی ما اردنا تقسیمها الیه لان التنصیف یکون
تقطیعا والتثلیث تخمیسا وعلی هذا لو عدم فی الزمان لا علی التدریج جواب معارضة تقریرها
ان الان جزء من الزمان لانه حد فاصل کالآن اما ان یبقی او یفنی والاول باطل والا لکان الان ثابتا
لان الان اذا انعدم شیئا فشیئا فیکون الانعدام قطعا فیکون زمانیا ای منقسما بل یکون زمانا
لا انا والثانی یقتضی ان یکون الآن عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم یتصل به لکان الان الاول
فی الزمان الذی بینهما لا موجود ولا معدوم وهو محال وتالی الاثبات یستلزم ترکب الزمان
منها وتقریر الجواب ان هناک قسما ثالثا باعتبار الحصول التدریجی حصول ما له هویة متصالحة
تنطبق علی الزمان کالحرکة التی لا یتصور حصولها فی الآن اصلا وغیر التدریجی اما ان یکون
حصولا فی طرف الزمان اعنی الآن لا فی الزمان کالتحرک فی حد معین من حدود المسافة
فیما بین المبدء والمنتهی فانه یوجد فی آن ولا یوجد فی زمان قطعا او حصولا فی الآن
والزمان معا کالحصول الی المنتهی فانه فی آن وینتهی زمانا وکلا هذین الحصولین انی وفعلی
لا ان احدهما یستمر فی زمان بعد ذلک الآن دون الاخر واما ان یکون حصولا فی الزمان
لا بمعنی الانطباق علیه بل علی وجه یوجد فی کل آن عرض فی ذلک الزمان مثل کون الشیء متحرکا فان هذا
لا یصدق علی الشیء فی طرف الزمان لان الحرکة زمانیة بل یصدق فیه علی الجسم فی کل آن عرض
من اثنات زمان حرکته فهذا القسم واسطة بین التدریجی الذی هو القسم الاول وبین الدفعی
الذی هو الثانی والوجهین المذکورین فظهر ان الحصول فی الزمان لا ینحصر فی التدریجی فقد

الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان الا وتكون عدمه فيه فالان طرف لذلك الزمان وعدمه وجميع ذلك الزمان
ولا محذور قيل الكلام في حدوث عدم الان وآتي وفي آقول كل ما هو غير الزمان والان يوجد
في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدان فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان كان
ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل واذا تمهد هذا فالمراد ان وجود الان
آن حتى يتصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فالمراد ان عدم الان آن في قوله لان الآن اذا انقطع
شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون الانقطاع امتدادا وهو في الوجود والنزاع فيه والتسليم
انما يوجب حدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم اما سوى الله تع حادث بلزم منه
ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع اجزاؤه واشياء بغير ذلك الجسم
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب
راسه من فوق ورجليه من تحت ولهذا يصير الانعكاس وضعا آخر وفيه نظر فان المتضادين
والانعكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وسند قوة ضعف
لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالمنظور بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع
الملك وهو نسبة التمام اي الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته
الى ما يحيط به احاطة تامة وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يجب
عليه من الهيئة ويكون ذاتا كنسبة الحرة الى الاهاب وعرضا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع
ان يفعل وان ينفعل والحق تبعيتهما ذهنا والا يلزم القسم يعني ان الثامن من المقولات الفعل
هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للشخص ما دام يتخصص
وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان تبعيتهما بين المقولتين انما هو في الذهن

اذ لو

اذ لو وجب تأثير الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل
والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من
قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الذي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل و
حال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما آخر لفظ ان ينفعل وان يفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
واما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير
ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان
ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك والله
اعلم بالصواب الجواهر
والاعراض ٥